This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

23
Horowitz

iles., Anc
87

23

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received August 8, *1903*.

19:40

Untersuchungen

über

Philons und Platons

Lehre von der Weltschöpfung.

Von

Jakob Horovitz
Dr. phil.

MARBURG.
N. G. Elwert'sche Verlags-Buchhandlung
1900.

AUG 8 1903
Divinity School.

Meinen geliebten Eltern.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung ist vor mehr als Jahresfrist unter dem Titel: Das platonische *Νοητὸν Ζῷον* und der philonische *Κόσμος Νοητός* der philosophischen Fakultät der Universität Marburg als Dissertation eingereicht und von derselben angenommen worden. Sie erscheint gegenwärtig mit einem anderen, weiteren Kreisen verständlicheren Titel. Die im Druck erschienene Dissertation führt die frühere Überschrift; einige der Arbeit von vornherein beigegebenen Beilagen sind jedoch nur in die Verlagsexemplare mitaufgenommen worden.

Die hier der Öffentlichkeit übergebenen Untersuchungen sind aus dem gleichzeitigen Studium Platons und Philons wie von selbst erwachsen. Ihre einzelnen Teile haben sich mir in demselben Zusammenhang ergeben, wie ich ihn in der Einleitung zur Orientierung des Lesers auseinanderzusetzen versucht habe.

Frankfurt a. M., im Mai 1900.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: . . . . . 1—15

Platonische, neupythagoreïsche und stoïsche Elemente in der Schrift De opificio mundi. Deren gemeinsamer Zusammenhang mit dem Timäus. Die Auseinandersetzung über die Siebenzahl eine blosse Einlage. Die Beziehung derselben zu Posidonius (und Eudorus). Die Abhandlung über die Zahlen. De op. mundi früher als die Vita Mosis und als die Quaestiones . 1—5

Der Timäus fast durchweg die Grundlage der philonischen Darstellung. Einfluss desselben auf Sprache und Stil von De op. mundi. Wichtigkeit dieser Thatsache für die Beurteilung des Verhältnisses der Schrift — und der philonischen Lehre überhaupt — zum Platonismus. Art und Weise des sprachlichen und gedanklichen Einflusses . . . . . 5—7

Einwirkung des Timäus auf Anfang und Ende der Schrift von der Weltschöpfung. Gleichsetzung des *ἐποίησεν* und des *ἐδημιούργησεν*. Die Lehre von der göttlichen *πρόνοια*. Begründung des Gewordenseins und der Einheit der Welt. Die Güte des Schöpfers Ursache der Weltbildung: Die Bibel und Platon. Die Beschreibung der Materie, die Definition der Zeit und Entfernung des Zeitbegriffs aus der Schöpfung: Platon und die Stoa. Umdeutung der ersten Verse der Genesis erst verständlich im Zusammenhang mit der Darstellung des *κόσμος νοητός* . . . . . 7—10

Deren Wichtigkeit für die Schrift De opif. mundi. Bedeutsamkeit des platonischen Einflusses in diesem Begriffe. Die Untersuchung seines Ursprungs wesentlich für das Verständnis der psychologischen Genesis der philonischen Lehre und des Begriffes selbst . . . . . 10—11

Der Ursprung des *κ. ν.*; Das platonische *νοητὸν ζῷον*. Notwendigkeit einer gesonderten Behandlung desselben für das Verständnis des *κ. ν.* Erörterung des *ν. ζ.* zugleich wichtig für die richtige Auffassung des Timäus. Ergründung des *ν. ζ.*-Begriffs nur möglich im Zusammenhang mit der Demiurg-Frage . . 12

Wichtigkeit des angedeuteten Einflusses für die Beurteilung des Verhältnisses der philonischen Lehre zum Platonismus überhaupt. Der Einfluss des Timäus beschränkt sich nicht auf die

Seite

Lehre von der Weltbildung. Die philonische Lehre ein modificierter Platonismus; Die Stoa ihre Aussenseite: H. v. Stein und B. Rippner. Zurückweisung des von M. Heinze gegen dieses Urteil erhobenen Einwands . . . . . 12—15

I. Das *Νοητὸν Ζῷον* und der Demiurg . . . . . 16—59

Wichtigkeit des „Prooemium" des Timäus für das Verständnis der beiden Begriffe 16

Entstehung des *ν. ζ.* in dem Prooemium. Die Unterscheidung des „immer Seienden" und des „Werdenden". Das Gewordensein der Welt. Dessen Ursache. Der Demiurg überhaupt und der göttliche Demiurg. Das Gewordene überhaupt und die gewordene Welt. Der Kosmos gemäss einer ewigen Idee gebildet 16—17

Der „Nomos". Die Güte Gottes als Ursache der Weltschöpfung. Die Welt ein beseeltes Lebewesen, *κατὰ λόγον τὸν εἰκότα*. Die Schweigsamkeit Platons über das *αἴτιον* in dem Prooemium. Der Kosmos als *ζῷον* einem *ζῷον* nachgebildet . 18—19

Das *νοητὸν ζῷον*. Nicht identisch mit „Idee des Lebendigen". Interpretation von Timäus p. 39 E. . . . . 19—24

Das *ν. ζ.* ein Ausdruck für die Weltidee. Die Welt nach dem „Mythus": Seele und Körper. Die Bezeichnung *σῶμα* nicht gleichbedeutend mit Materie. *ν. ζ.* und „Idee des Lebendigen" 24—27

Das *ν. ζ.* „das Schönste von Allem, was mittels des Denkens erfasst wird und das in jeder Beziehung Vollkommene." Nicht identisch mit der Idee des Guten. Notwendigkeit einer genaueren Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses und des *ν. ζ.*-Begriffes selbst . . . . . 27—28

Untersuchung der Demiurg-Frage. Das *ν. ζ.* und die Ideen überhaupt nicht ein Erzeugnis des göttlichen Denkens. Der Anfang des zehnten Buches der Republik. Gott nicht ein Produkt der Ideen. Diese nicht immanente Bestimmungen des göttlichen Wesens. Identität der Gottheit und der höchsten Idee eine Forderung der Einheit der platonischen Lehre . . . . . 28—29

Der Phädon. Trennung zwischen Nus und Ideen. Der Nus causa efficiens. Die Ideen eine andere „Art der Ursache" . . . 30—31

Anknüpfung des Timäus an den Phädon. Nus = Demiurg. Timäus p. 47 E sq. Fernere Anknüpfung. Der *δεύτερος πλοῦς* im Timäus verlassen. Der Nus das wahrhafte Erklärungsprinzip der Erscheinungen. Die Ideen nur Formalursachen . . . 31—33

Identität von Nus und wirkender Ursache im Philebus. Das *πέρας*

Seite

des Philebus kann nur ein Ausdruck für die Ideen sein. Nus = Demiurg = ποιητής . . . . . 33—34

Ergebnis der bisherigen Untersuchung: Durchgängige Trennung von Nus und Ideen. Wie ist diese mit der geforderten Einerleiheit des Demiurg und der Idee des Guten zu vereinbaren? Abweichung des Timäus und Philebus von dem Phädon: Von der Ursächlichkeit der Ideen nicht mehr die Rede. Der δεύτερος πλοῦς führt zu dem ersten Wege zurück: Möglichkeit einer innigeren Beziehung des Nus zu den Ideen. Scheidung zwischen Nus und Ideen vereinbar mit der Identität desselben und der Idee des Guten: die Republik. Trennung der Idee des Guten von den übrigen Ideen. Anknüpfung der Idee des Guten an den Nus des Phädon. Die Idee des Guten wirkende Ursache. Timäus und Philebus später als die Republik. Der Nus schon im Phädon das „Gute und Bindende". Kann seine Stelle innerhalb des Systems erst erhalten, nachdem die Ideenforschung selbständig die Idee des Guten in ihrer überragenden Bedeutung entdeckt hatte. Resultat: Nus des Philebus und Demiurg des Timäus = Idee des Guten 34—37

Bestätigung dieser Identität aus dem Philebus. Die Idee des Guten als die Vertreterin des γένος τῆς αἰτίας unterschieden von den übrigen Ideen. Das πέρας bezeichnet die Ideen. Die Idee des Guten konnte nicht der Gattung des Begrenzenden zugewiesen werden. Der Nus im Philebus selbst das „Gute". Analogie mit dem Phädon. Interpretation von Philebus p. 22 C 37—41

Demiurg zu Anfang des Timäus unterschieden von den Ideen. Der „Demiurg blickt hin auf die Ideen". Wie ist diese Redeweise mit der Identität von Demiurg und Idee des Guten in Übereinstimmung zu bringen? Beweise dieser Identität aus dem Timäus selbst. Der Kosmos ein „Abbild des Schöpfers". Der Demiurg das „Beste des Seienden". Interpretation von Tim. p. 48 E sqq.: Der Demiurg in den Ideen mitinbegriffen. Bestätigung dieser Auffassung aus Timäus Locrus. Arist. Metaph. I. 9. 991 a, 22 im Lichte dieser Stellen verständlich. Interpretation der Stelle. Ansätze zu der Personifizierung der Idee des Guten in der Republik. Nur im Timäus weiter durchgeführt. Bedingt durch die mythische Form der Darstellung. Die Art und Weise der Einführung des Demiurgos in dem Prooemium. Wie begründet Platon seine Schweigsamkeit über das Wesen desselben? Analogieen aus der Republik. Rückwirkung der in dem Prooemium vollzogenen Personifikation der Idee des Guten auf die ganze Darstellung in den εἰκότες λόγοι des Timäus . . . . . 41—48

IX

Seite

Die Demiurgen des Timäus nicht gleichbedeutend mit den Ideen. Eine Zugabe des Dichters. Die Güte des Schöpfers die ἀρχὴ κυριωτάτη der Weltbildung. Ὅτι μάλιστα und κατὰ δύναμιν. Das Verhältnis der Demiurgen zu dem Demiurg. Schranken des Optimismus. Die Demiurgen die durch die Ananke gehemmte Thätigkeit der Idee des Guten . . . . . 48—51

Verständnis des ν. ζ. jetzt erst möglich. Die Welt ein Abbild sowohl dieses als auch des Schöpfers selbst. Die Vergeistigung der Welt der höchste Ausdruck für den platonischen Optimismus. Die Welt nicht nur ein blosser Körper. Aber doch ein Körper. Der Kosmos ein Abbild der Idee des Guten ὅτι μάλιστα und κατὰ δύναμιν. Die Welt ein Abbild des wahrhaften ζῷον. Was heisst: Der Demiurg blickt hin auf das νοητὸν ζῷον? Die Welt „das Schönste", — aber „unter den Gewordenen". Der Kosmos als Abbild des ν. ζ. ein Abbild des Schöpfers: Der Philosoph und der Dichter. Triumph des Nus über die Ananke. Der Dualismus eine Schranke des Optimismus. Analogie mit der platonischen Ethik . . . . . 51—55

Die aristotelische Auffassung der Ideenlehre unmöglich. Die Ideen — Erklärungsprinzipien der Wissenschaft. Wie verträgt sich mit dieser Auffassung die Identität des Demiurg und der Idee des Guten? Trennung zwischen Nus und Ideen unleugbar. Die Ideen im Phädon eine andere „Art der Ursache", aber doch „Ursache". Die Auffassung der Ideenlehre im Philebus und Timäus dieselbe wie im Phädon. Die Ideen müssen auch in jenen Dialogen αἰτία sein in demselbem Sinne wie in diesem. Wie ist danach die Trennung zwischen αἰτία und παράδειγμα im Philebus und Timäus zu verstehen? Warum hat in der Republik nur die Idee des Guten, nirgends aber die Idee überhaupt das Prädikat der αἰτία? Der Nus des Phädon noch nicht bestimmt als Idee des Guten erkannt. Der δεύτερος πλοῦς des Phädon entdeckt in der Republik den Nus in der Idee des Guten als die höchste αἰτία. Die Ursächlichkeit der anderen Ideen tritt in den Hintergrund. Die αἰτία der Idee des Guten in der Republik die αἰτία der Ideen im Phädon: Die Ursächlichkeit der Hypothesis. Die αἰτία der Ideen überhaupt verdrängt. Das ethische Interesse lässt die Ursächlichkeit der Idee des Guten stärker betonen. Der theologische Zug in Platon gestaltet die Scheidung schroffer. Anfänge dieser Trennung in der Republik. Fortsetzung im Philebus und Timäus. Noch keine Abbiegung von dem Wege des Systems. Der Zusammenhang des Demiurgos und der Ideen

Seite

Platon noch bewusst. Der theologische Zug in den Leges vorherrschend. Der Standpunkt dieses Werkes psychologisch begreiflich. Anknüpfung des aristotelischen πρῶτον κινοῦν an die Idee des Guten. Nachwirkung der Gleichnisse der Republik auf Aristoteles . . . . . 55—59

II. Der Κόσμος Νοητός . . . . . 60—103

Die Richtung für die Umwandlung des ν. ζ. durch Philons allgemeinen Standpunkt vorgezeichnet. Philons Ansicht über das Verhältnis von Demiurg und Idee im Timäus: Die Bibel die Erklärerin Platons. Gott der „unkörperliche Ort der unkörperlichen Ideen". De cherubim I, p. 148 M.: Die von unseren Septuagintahandschriften abweichende Lesart Philons in Jerem. III, 4. Der Anfang des zehnten Buches der Republik massgebend für Philons Beurteilung des Platonismus . . . . . 60—62

Die Hineindeutung der Ideenlehre in die ersten Verse der Genesis vollzieht die genauere Umprägung. Wie konnte Philon die Lehre von dem ewigen Urbild in der Bibel wiederfinden? Die Wertschätzung der LXX bei den alexandrinischen Juden. Die Sprache der Schrift und der Philosophie eine und dieselbe. Philons Beherrschtsein durch den platonischen Gedankenkreis und Wortschatz: Platon der Erklärer der Bibel. Die Philosophen Schüler des Moses. Moses der grösste Philosoph. Welche Worte der Schrift geben Philon Veranlassung, sie auf das Urbild der Welt zu beziehen? Beseitigung der dieser Exegese entgegenstehenden Schwierigkeiten. Parallelen aus dem Midrasch. Einwirkung des Bibeltextes auf die Ausgestaltung des κόσμος νοητός. Der erste Tag muss sich durchweg auf die intelligible Welt beziehen. Andere Septuagintastellen, aus denen Philon folgert, dass die Bibel Ideenlehre enthalte. Dieselben in Wahrheit nur eine harmlose Übersetzung des Urtextes . . . . . 62—69

Wie knüpft Philon speciell hinsichtlich des ν. ζ. an Platon an? Interpretation von Tim. p. 3 M. fin. sq. Andere Philonstellen. Enger Anschluss an die Darstellung des Timäus und bes. des ν. ζ. in Sprache und Stil. Verwebung des κ. ν. mit der Darstellung in De op. mundi. Der κ. ν. spielt dieselbe Rolle innerhalb der Schrift De op. wie das ν. ζ. innerhalb des Timäus 69—73

Warum muss das ν. ζ. bei Philon seinen alten Namen verlieren? Die Namensänderung betrifft nicht den Begriff: Aëtius, Placita II. 6, 4. Die Bezeichnung κ. ν. wahrscheinlich zuerst von Philon gebraucht. Einfluss der philonischen Ideen und der

Seite

philonischen Gräcität auf die Folgezeit: Plutarch. Der Namen κ. κ. bei Timäus Locrus. Die Mitteilung des Simplicius über den angeblichen κ. κ. des Empedokles. *Κόσμος κ.* und *αὐτοζῷον* bei Plotin. Philon acceptiert die platonische Auffassung der Welt als eines *ζῷον*. Einfluss des platonischen *ὁρατὸν ζῷον* (und des Timäus überhaupt) auf die Schilderung der Weltschöpfung in De plantatione. Philons κ. κ. entsteht wie von selbst aus der Hineindeutung des κ. ζ. in die Bibel. Das Mittelglied des Posidonius entbehrlich. Der κ. κ. im wesentlichen Philons eigenstes Werk. Philons Vorliebe für Platon. Manche Berührungspunkte Philons mit Posidonius vielleicht auf die Vermittlung des Eudorus zurückzuführen . . . . . 73—79

Nochmaliges Eingehen auf De op. m. p. 3 M. fin. sq. Abweichung von Platon. Einfluss der Bibel. Interpretation von De op. m. p. 4 M. sqq. Die Analogie des Demiurg mit dem menschlichen Baumeister macht den κ. κ. zu einer Planwelt. Parallelen aus dem Midrasch. Die intelligible Welt hat ihren Sitz im Logos. Der κ. κ. eingeengt durch die Rücksicht auf die Materie. κ. κ. = *θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος*. κ. κ. nicht = Logos . 79—84

K. N. und Logos. De op. m. p. 5 M. Der κ. κ. insoweit der göttliche Logos wie die *νοητὴ πόλις* die Vernunft des Architekten. De op. m. p. 7 M. fin. und andere in Betracht kommende Philonstellen. Die Anordnung der fraglichen Begriffe: *λόγος*, *δυνάμεις* und an letzter Stelle *κόσμος νοητός* in den Quaestiones in Exodum. Die Welt ein Abbild des κ. κ. und des Logos. Analogie mit Platon. κ. κ. nicht identisch mit der Summe der Ideen. Die intelligible Welt der *πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ*. Ein Produkt des göttlichen Geistes. Der Logos Entstehungsquell und Wohnsitz des κ. κ.: Quod Deus. imm. I, p. 277 M. Die stoïsche Unterscheidung: *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* auf den philonischen Logos nicht anwendbar. κ. κ. nicht = *λόγος ἐνδιάθετος*. Die für diese Unterscheidung angeführten Stellen nicht beweisend . . . . . 84—89

K. N. und *δυνάμεις*. De fuga et inventione, I, p. 560 M. Der κ. κ. nicht zu den *δυνάμεις* gehörig. Ideen und *δυνάμεις* an einigen Stellen gleichgesetzt. Ursache dieser Gleichsetzung. Ihrem eigentlichsten Sinne nach nicht identisch. Erst, wenn die *δύναμις κοσμοποιητική* in Kraft tritt, entsteht der κ. κ. Der Logos die Konzentration der Ideen wie der Gesamtheit der Kräfte. Interpretation von De conf. linguarum, I, p. 431 M. Übereinstimmung der Stelle mit De op. m. und den Quaest. in Exodum . . . . . 89—92

Seite

Logos und δυνάμεις. Kein Widerspruch in den philonischen Aussagen über das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander: Erörterung der in Betracht kommenden Stellen. Der Logos steht über den δυνάμεις überhaupt. Die Wurzel, nicht das Erzeugnis der beiden Grundkräfte. Feste Terminologie bei Philon erschwert durch mannigfache Ausdeutung der Bibelverse. Verschiedenheiten des Ausdrucks nicht immer Widersprüche . . . . . 92—95

Der Begriff des Idealmenschen. ἄνθρωπος οὐράνιος und ἄνθρωπος πλασθείς. Ursprung und Tendenz desselben. Philons Exegese von Gen. I, 26, 27 und Gen. II, 7: Entgegensetzung der geistigen und leiblichen Menschennatur. Milderung des Gegensatzes: Der göttliche Hauch. Der Erdenmensch ein sichtbares Abbild Gottes. Hinsichtlich seiner geistigen Natur ein Abbild des Idealmenschen. Der Einfluss der Bibel gegenüber demjenigen Platons. Die Ebenbildlichkeit des an den Leib gefesselten Geistes. Der Idealmensch die Idee der wahrhaften Bestimmung des Menschen. Nicht ein Teil des κ. τ. . . . . 95—102

Der Doppelsinn des Namens κόσμος νοητός. De gigantibus, I, p. 271 M. und De mut. nominum, I, p. 605/6 M. Einfluss des Phädrus 102--103

Beilagen: . . . . . 106—127

I. Der Einfluss des Timäus auf δυνάμεις und λόγος. . . 106—117

Widersprüche in der philonischen Lehre von den δυνάμεις. Die Annahme von zweierlei Mittelwesen. De sacrificantibus, II, p. 261 M. Die „Kräfte“ bei Philon und die wirkenden Ursachen der Stoa. Der Einfluss der platonischen Weltseele auf δυνάμεις und λόγος. Das Verhältnis der ersteren zu den letzteren. Die göttlichen Söhne der Götter in dem Mythus des Timäus. Analogie mit den δυνάμεις. Diese aus jenen entstanden. Notwendige Veränderungen. Verschmelzung der θεοί mit den „wirkenden Ursachen“. Der Berechtigungsnachweis der δυνάμεις innerhalb der philonischen Lehre: Dieselben können nichts anderes sein als die Engel der Bibel. Die in Betracht kommende Timäusstelle angeführt in De incorruptibilitate mundi. Ihr Einfluss auf Philons Darstellung von der Schöpfung des Menschen: De op. mundi p. 16 M. sqq. Abweichung von Platon. Einwirkung des stoischen ἀδιάφορα. Parallelen aus dem Midrasch. Der Anschluss an die Darstellung Platons in De fuga et inventione, I, p. 556 M.

Seite

und De conf. linguarum, I, p. 432 M. Interpretation der Stellen: Trennung zwischen persönlichen und unpersönlichen Mittelwesen unmöglich. Philons Begründung der δυνάμεις κολαστήριοι: Die Bibel und Platon. Einfluss der platonischen θεοί auf den Logos: De conf. linguarum, I, p. 414 M. Die verschiedenartige Begründung der philonischen Mittelwesen aus Platon allein ableitbar: Timäus und Symposium ergänzen sich gegenseitig.

II. Wie verwendet Philon Gen. I, 2 a in seiner Beschreibung der Idealwelt? — Septuaginta und Ideenlehre . . . . . 118—121

III. Einflüsse Philons auf Timäus Locrus . . . . . 122—124

IV. Die von unseren Septuagintahandschriften abweichende Lesart Philons in Gen. II, 15 und ihre Entstehung . . . 125—127

Druckfehler-Berichtigung.

S. 43, Z. 2 d. Anm. ist statt Lokrus Locrus zu setzen.

S. 46, Z. 6 d. Anm. ist statt πρός πρὸς zu setzen.

S. 65, Z. 7 v. o. ist statt Bedeutung Beziehung zu setzen.

S. 107, Z. 13 v. o. ist der zu streichen.

Einleitung.

Wohl von keinem Teile der Lehre Philons von Alexandria dürfte das alte Wort: „ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει“ mit grösserem Rechte gelten als von der Lehre von der Weltbildung, wie sie uns hauptsächlich in der Schrift: „Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας“ [1]) entgegentritt. Allerdings zeigt auch diese Schrift mannigfache Einflüsse der stoischen Philosophie, und einen beträchtlichen Raum innerhalb derselben beanspruchen neupythagoreïsche Zahlenspekulationen. Aber nichtsdestoweniger ist dieselbe in ihrer ganzen Anlage dem platonischen Timäus nachgebildet, und wesentliche Züge der platonischen Darstellung sind in Philons Erläuterung des Bibelworts übergegangen. Zudem stehen auch die nicht-platonischen Elemente nicht ausser Beziehung zu dem Timäus. Wenn dieser überhaupt dem ganzen Altertum als das „klassische Kompendium der kosmogonischen und kosmologischen Spekulation“ galt, so konnte der Neupythagoreïsmus ganz besonders an diese wie an wenig andere platonische Schriften anknüpfen, und

[1]) So lautet der Titel der Schrift, wie ihn L. Cohn nach dem cod. Vindob. und den „Sacra parallela“ festgestellt hat. S. Prolegomena zu dem ersten Bande der von ihm in Gemeinschaft mit P. Wendland besorgten neuen Philon-Ausgabe [Berlin. Georg Reimer. Bd. I. 1896. Bd. II. 1897. Bd. III, 1898. Die weiteren Bände sind noch nicht erschienen] p. LXXXV. Ich citiere durchweg nach den Seitenzahlen der Editio Mangey, die ja auch der Cohn-Wendland'schen Ausgabe beigegeben sind.

nach A. Schmekel[1]) sind die Ausführungen über die Siebenzahl[2]) wesentlich dem Timäus-Kommentar des Stoïkers Posidonius entnommen. Übrigens unterbricht diese ganze Auseinandersetzung in ihrer breiten Ausführlichkeit den Zusammenhang der Darstellung und Philons eigene Worte erweisen sie deutlich als eine blosse Einlage[3]).

---

[1]) Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1892. p. 411 ff.

[2]) De opif. mundi p. 21 M--30 M.

[3]) De op. m. p. 30 M: *Ταῦτα καὶ ἔτι πλείω λέγεται καὶ φιλοσοφεῖται περὶ ἑβδομάδος, ὧν ἕνεκα τιμὰς μὲν ἔλαχεν . . .*, *τιμᾶται δὲ καὶ παρὰ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, οἳ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην διαπονοῦσιν, ἐκτετίμηται δ' ὑπὸ τοῦ φιλαρέτου Μωυσέως, ὃς τὸ κάλλος αὐτῆς ἀνέγραψεν ἐν ταῖς ἱερωτάταις τοῦ νόμου στήλαις κτλ.* Erst hier werden die Ausführungen über die Siebenzahl wieder in einen Zusammenhang mit dem Ganzen der Abhandlung gebracht, während sie im übrigen nirgends einen solchen Zusammenhang zeigen [ich sehe hier von den einleitenden Worten (p. 21 M. Cap. 30) ab; die eigentliche Ausführung beginnt mit: „*διχῶς ἑβδομὰς λέγεται*" a. a. O.] Vor allem scheinen mir jedoch die Worte: „*Τοιαῦτα καὶ ἔτι πλείω λέγεται καὶ φιλοσοφεῖται*" sowie die häufigen Anführungen innerhalb der Auseinandersetzung über die Siebenzahl [p. 21 M: *διχῶς . . λέγεται*, p. 24 M.: *οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι*, ib: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι*, ib: *μαρτυρεῖ . . . καὶ Φιλόλαος*, ib: *καλεῖται δ' ἡ ἑβδομὰς ὑπὸ κ. τ. λ.* p. 25 M.: *τὰς ἡλικίας ταύτας ἀνέγραψε καὶ Σόλων κτλ*, ib: *ὁ δ' ἰατρὸς Ἱπποκράτης ἡλικίας ἑπτὰ εἶναί φησι*, p. 26 M.: *λέγεται δὲ κἀκεῖνο*, p. 27 M.: *αὐτίκα τὸν οὐρανόν φασιν ἑπτὰ διεζῶσθαι κύκλοις* p. 28 M.: *ἄρκτος γε μήν, ἣν φασι κ. τ. λ*, p. 29 M: *ὡς ἔφη Πλάτων*, p. 30 M.] deutlich zu zeigen, dass diese nicht Philons eigenes Werk ist. Das „*Τοιαῦτα*" sagt das auch für dasjenige, was nicht ausdrücklich als fremdes Gut bezeichnet wird. Insoweit hat die Behauptung Schmekels, dass Philon hier aus dem Timäus-Kommentar des Posidonius geschöpft habe, schon von vornherein Wahrscheinlichkeit und auch das Citat aus dem Timäus (p. 29 M.) stimmt gut mit dieser Annahme. Philon hat hier übrigens vielleicht auch aus dem Timäus-Kommentar seines Landsmanns Eudorus geschöpft, welcher ja nach Schmekel p. 430 gleichfalls von Posidonius beeinflusst ist, über pythagoreische Philosophie geschrieben (Überweg-Heinze, 1894, Grundriss. 8. Aufl. p. 329) und in einer

Die stoïschen Einflüsse aber treten in unserer Schrift niemals in den Vordergrund und verbinden sich zumeist mit Gedanken Platons: der Timäus ist fast durchweg die Grundlage.

Schrift über die Teile der Philosophie bei den einzelnen Hauptfragen die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammengestellt hat (s. d.). Die Ausführungen über die Sechs (p. 3 M.) und über die Vier (p. 10 M. sqq.) unterbrechen wenigstens nicht in gleicher Weise den Zusammenhang, — dort fehlt jedes Citat, und Philon legt sich selbst Beschränkung auf (p. 11 M.; siehe weiter unten), um den Gegenstand anderwärts eingehender zu behandeln. Dass Philon von der Siebenzahl trotzdem mit solcher Ausführlichkeit handelt, erhält zumal bei der besonderen Heiligkeit und Würde der Sieben (p. 21 M. p. 30 M.) durch die Behauptung Schmekels eine besonders einleuchtende Erklärung, auch dieser Teil unserer Schrift erhält dadurch ein gewisses Bürgerrecht innerhalb der Darstellung, die so ganz auf dem Timäus fusst. Im übrigen scheint mir jedoch Posidonius auf die philonische Lehre in keiner Weise einen massgebenden Einfluss geübt zu haben, obwohl die Untersuchungen von P. Wendland (Philos Schrift über die Vorsehung. Gaertner. Berlin 1892. s. Register. s. v. Posidonius) es wahrscheinlich machen, dass Philon den „φυσικὸς λόγος" des Posidonius in einzelnen Punkten benutzt hat (W. p. 84). Eine andere Schrift des Posidonius, „περὶ κόσμου" ist nach Diels, Doxogr. Graeci p. 107, Schmekel p. 13_4 vielleicht die Quelle von „περὶ ἀφθαρσίας κόσμου" — allein die Echtheit der letzteren wird trotz Cumont (Philonis de aeternitate mundi 1891) und Wendland (in der angeführten Schrift p. 2 f.) noch keineswegs allgemein zugegeben (Siehe Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu. 3. Aufl. III. Leipzig. Hinrichssche Buchhandlung 1898. p. 538 ff.). Was speciell unsere Schrift anlangt, so wird in den von L. Cohn p. 68 sqq. seiner ersten Ausgabe von De op. mundi (Breslau 1889) zusammengestellten Parallelstellen, der Name des Posidonius allerdings des öfteren genannt (p. 68: καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου, p. 71, p. 82 und p. 85: . . καὶ Ποσ. ἐν πρώτῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου), aber an keiner dieser Stellen wird eine dem Posidonius eigentümliche Lehre verzeichnet — es sind nur allgemein-stoïsche Ansichten, die da berichtet werden, und auch nirgends schliesst sich Philon im Ausdruck irgendwie an Posidonius an.

Sonach dürfte — sieht man von „De incorruptibilitate mundi" ab, die doch auch schliesslich nur vielleicht auf die genannte Schrift „περὶ κόσμου" zurückgeht — eine Benutzung des Posidonius von seiten Philons nur in beschränktem Masse anzunehmen sein. Auch Wendland (p. 84_5.) kann nicht leugnen, dass viele der von ihm festgestellten Beziehungen

Wie sehr er dies ist, zeigt schon Sprache und Stil. Aller terminologische Apparat der Tagesphilosophie hat diese Ein-

---

doch auch nur zufällige sein können, aber seine Nachweise stützen wenigstens die Ansicht Schmekels, dass Philon für seine Darstellung der Siebenzahl die „Ἐξήγησις τοῦ Πλάτωνος Τιμαίου" benutzt habe, insofern sie überhaupt eine Bekanntschaft Philons mit Posidonius wahrscheinlich machen. Die Beweisführung Schms. aber bedarf einer solchen Stütze, denn sie ruht doch auf der nicht unbestrittenen Behauptung, dass Posidonius der Urheber der monistisch-neupythagoreïschen Richtung im Stoicismus ist (Schmekel p. 403 ff.; vgl. dazu Überweg-Heinze, p. 325).

Aber die Nachweise Wendlands können keineswegs einen so massgebenden Einfluss des Posidonius auf Philons ganze Lehre wahrscheinlich machen, wie ihn Schmekel (p. 430 ff.) darzuthun sucht, und wir werden späterhin sehen, wie die von Schmekel (a. a. O.) berührten Lehrmeinungen Philons aus anderen Quellen viel ungesuchter und einfacher herzuleiten sind. Danach und nach dem früher Ausgeführten dürfte die Auseinandersetzung über die Siebenzahl (gegen Schmekel p. 432[1]) als eine blosse Einlage anzusehen sein. Eine solche Einschiebung wird noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass Philon, wie aus p. 11 M unserer Schrift hervorgeht (πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι τετράς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον) bei Abfassung unserer Schrift den Plan zu einer „Abhandlung über die Zahlen" bereits gefasst hatte; das, was in unsere Schrift und in die „Allegorieen" (I p. 44 M) eingestreut ist, dürfte dann wohl einem Entwurf für jene Schrift entnommen oder doch im Hinblick auf dieselbe entstanden sein. Das Sechstagewerk der Schöpfung und der siebente Tag der Ruhe gaben die erste Veranlassung, hier der Zahlen zu gedenken. Aber bei der Darstellung der Sieben konnte Philon ausführlicher verweilen, weil ja die Schöpfung nun beendet ist und, wie oben schon bemerkt wurde, die besondere Heiligkeit der Sieben und ihre besondere Geltung innerhalb des platonischen Timäus (S. Schmekel p. 424 ff.) die Ausführlichkeit in diesem Punkte rechtfertigt.

Schliesslich noch ein Wort darüber, dass das erwähnte ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ κ. τ. λ. nur auf die „Abhandlung über die Zahlen" und nicht auf eine besondere Schrift über die Vierzahl bezogen werden kann. Deutet schon das „ἐν . . λόγῳ" — wie aus dem Platon entlehnten Gebrauch dieses Wortes hervorgeht (vgl. z. B. De op. m. p. 4 M: „ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει") keineswegs auf eine gesonderte Abhandlung über die Vierzahl hin (dies scheint Schürer 3. Aufl. III. p. 534 Anm. 136 zu übersehen), so ersehen wir zudem aus De vita Mosis II 152 M, dass

wirkung nicht im mindesten zu verdecken vermocht. Jede Seite erinnert uns an die Sprache des Timäus [1])

die Vierzahl eingehend in der Abhandlung über die Zahlen behandelt, aus Quaest. in Genesin II 331, dass die Zehn eben dort besprochen sei und aus Quaest. II, 224, dass die Bedeutung der Acht anderwärts dargelegt wurde („de quo alias diximus"). So gewinnen wir ein Bild dieser verloren gegangenen Schrift; dieselbe behandelte der Reihe nach die einzelnen Zahlen. Das wird noch besonders deutlich aus Quaest. II, 359 (Septenarius enim numerus sacratissimus est numerorum, sicut seorsim iudicatum est). Gleich darauf wird dann ebensowohl von der Sieben wie von der Fünf und Hundert gesagt: „Haec quoque iudicata sunt, cum de numeris actum est" (die Stellen sind bei Schürer a. a. O. gesammelt). So dürfte es denn als sicher gelten, dass unter dem „ἴδιος λόγος" der betreffende Abschnitt der Abhandlung über die Zahlen gemeint sei. Der von Schürer a. a. O. (Grossmann II) für den Fall der Identität der beiden Schriften gezogene Schluss, dass „De op. mundi" früher angesetzt werden müsse als die „Vita Mosis" (dort heisst es: ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ — hier προσυποδεικτέον) erhält demnach Giltigkeit. Aus denselben Gründen muss auch angenommen werden, dass die Quaestiones später verfasst sind als De op. mundi. (S. jedoch darüber die soeben erschienene Abhandlung von L. Cohn über „Einteilung und Chronologie der Schriften Philos" Supplementbd. VII des Philologus, auch separat, Leipzig, Dieterich'sche Buchhandl. S. 432 u. 434 f.)

[1]) und an die Sprache Platons überhaupt. Den Nachweis im einzelnen führen die „Observationes de sermone Philonis" in der Ausgabe 1889 von „De op. mundi" (ed. L. Cohn p. XLI sqq.), der Kommentar von J. G. Müller (Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, herausgegeben und erklärt. Berlin. Reimer 1841 passim) und C. Siegfried, (Philo v. Alexandria als Ausleger des A. T. Jena 1875 p. 31 ff.). Aber auch nach dieser Seite hin ist der Einfluss Platons noch lange nicht genügend erkannt. Von einzelnem wird späterhin zu sprechen sein; hier sei ergänzend noch Folgendes angeführt: p. 8 M: στερεοῦ δὲ καὶ σώματος ἔννοια, p. 13 M.: ἔννοια γὰρ καιροῦ (cfr. p. 11 M.) dazu vgl. Tim. 47 A: „χρόνου δὲ ἔννοιαν" u. a. O.; p. 12 M.: ὄργανον αὐτὸ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ... ἀπέφαινεν, vgl. Tim. 45 B, 42 D, 83 E; p. 18 M: „πρός τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν (im moral. Sinne) vgl. Republik 354 A, 387 D (Müller p. 272) und Timäus 42 B; p. 14 M.: ἡ δὲ τὰ προσταχθέντα αὐτίκα ἀνίησι, vgl. Tim. 38 E: τό τε προσταχθὲν ἔμαθε, p. 19 M: ὁ κακὸς σύμβουλος φόβος vgl. Tim. 69 D: ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, p. 40 M: ὁ δ' αὐτίκα δελεασθεὶς ὑπήκοος ἀνθ' ἡγεμόνος, ib: μαστροπεύουσι

Das weist von vornherein den Weg für die Beurteilung der Genesis der philonischen Lehre von der Weltbildung und der philonischen Lehre überhaupt. Je mehr die Erkenntnis sich Bahn bricht, dass Platon den wesentlichsten Beitrag zu dem philonischen Wortschatze gegeben hat[1]), desto grösser muss auch der Anteil erscheinen, den er für die Entstehung und Ausbildung des Systems beanspruchen darf. Aber so wenig eine statistische Zusammenstellung der Einzelworte, die Philon dem platonischen Schrifttum entnommen hat, auch nur annähernd eine Vorstellung giebt von diesem gewaltigen Einflusse, so wenig vermag eine Aneinanderreihung der Anführungen Platons bei Philon oder der stillschweigend unverändert übernommenen Gedanken auch nur von ferne die Bedeutung anzuzeigen, die der Platonismus für die Ideenwelt Philons hat. Zahlreicher als die direkten Wortentlehnungen und bezeichnender für die innige Vertrautheit mit den platonischen Schriften sind die leisen, im einzelnen nicht immer festzustellenden, aber

δ' αὐτῇ καὶ προξενοῦσι τὸν ἐρῶντα αἰσθήσεις, ἃς δελεάσασα ῥᾳδίως ὑπηγάγετο τὸν νοῦν vgl. Tim. 69 D: . . πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, p. 33 M.: τὸν δὲ βασιλέα λογισμὸν ἐνιδρυσάμενος τῷ ἡγεμονικῷ παρέδωκε δορυφορεῖσθαι κ.τ.λ., p. 38 M. f.: . . οὗτοι γάρ εἰσιν ἀπληστίας (Tim. 73 A) ὑπηρέται καὶ ὑπουργοί, p. 40 M.: δεξάμεναι τὰ δῶρα θεραπαινίδων τρόπον προσφέρουσιν οἷα δεσπότῃ τινὶ λογισμῷ vgl. Tim. 44 D: τοῦτο, ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τέ ἐστι καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν· ᾧ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδοσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ ξυναθροίσαντες θεοί, 45 B.: . . καὶ διέταξαν τὸ μετέχον ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι, 70 A s. τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμμια . . . εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν. (Hier ist auch der Ursprung des stoïschen „ἡγεμονικόν"). Das Bild ist bei Philon sehr häufig; De spec. legibus 3, II p. 332 u. 333 M, De vita Mosis 3, II. p. 147 M. u. a. O.; namentlich wird es auch von dem Verhältnis der „δυνάμεις" zu Gott gebraucht. (Quod Deus immut. I. 289 M; De monarchia II 218/19 M.; a. Stellen s. bei Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. 1881. III. 2 p. 362 Anm. 5).

[1]) Siehe bes. die allerdings sehr ergänzungsbedürftige (vgl. Cohn De op. m.' 1889. p. XLII 1) Zusammenstellung bei Siegfried p. 32 ff.

doch hörbaren Anklänge an Redeweise und Satzkonstruktion, und mächtiger als in der einfachen Aufnahme von Gedanken zeigt sich die Einwirkung Platons in der Veränderung, welche diese Ideen durch die Verbindung mit anderen Philosophemen und mit dem Texte der heiligen Schrift erfahren.

An diesem Punkte will auch die vorliegende Abhandlung einsetzen.

Schon in der bisherigen Forschung ist der bedeutsame Anteil erkannt worden, den der platonische Timäus an der philonischen Lehre von der Weltbildung hat[1]). Namentlich ist diese Einwirkung dem Anfang und Ende der Schrift „De op. mundi" zu deutlich aufgeprägt, als dass sie hätte übersehen werden können. Ja, so sehr hat sich Philon die platonische Lehre der Weltbildung zu eigen gemacht, dass er ganz und gar vergisst, dass die h. Schrift doch eigentlich die Schöpfung aus Nichts lehre, und dass er das „ἐποίησεν" der Bibel ganz und gar dem „ἐδημιούργησεν" gleichsetzt[2]). Dass Platon eben diesen Demiurg auch „ποιητὴς καὶ πατήρ" nennt, und dass andererseits auch der Bibel die Auffassung Gottes

---

[1]) Siehe besonders J. G. Müller, (Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung), der im einzelnen manche wertvolle Hinweise bietet, aber doch den Einfluss Platons nicht überall erkennt, ferner Zeller III 2 3. Aufl. p. 338 f., H. v. Stein (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III. Göttingen 1875. p. 14 f.) und L. Cohn (ed. 1889), der im Anhange seiner Ausgabe (p. 68 sqq.) auch aus dem Timäus einige Parallelstellen anführt.

[2]) p. 3 M.: Ἐξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναί φησι τὸν κόσμον p. 17 M.: πάνυ δὲ καλῶς . . . διέκρινε τὰ εἴδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι u. a. O. Die Bezeichnung „δημιουργεῖν" und „δημιουργός" ist viel häufiger als „ποιεῖν" und „ποιῶν" (s. Cohn ed. 1889: Index). Dass Philon durchweg die Lehre von der Weltbildung aufrecht erhalte (und nicht bisweilen die Schöpfung auch der Materie annehme), ist von Heinze (Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872 p. 210_1) und Siegfried (Philo v. Alex. p. 232) verneint, hingegen von Zeller (3. Aufl. p. 388_2) und besonders von James Drummond in seinem ausführlichen Werke (Philo Judaeus, or the Jewish Alexandrian Philosophy in its development and completion. In two volumes I. p. 298 ff.) in eingehender Begründung bejaht worden.

als des werkbildenden Künstlers nicht fremd ist, konnte Philon diesen Gegensatz leicht vergessen lassen, zumal die dem Platonismus entstammende und von der Stoa gepflegte Lehre von der göttlichen „*πρόνοια*“ sowie die enge Verbindung, welche der platonische Demiurg mit der Güte des Schöpfers hat, geradezu wie aus dem Geiste der Schrift geschöpft erscheint. Die Begründung des Gewordenseins der Welt geschieht genau mit den Worten des Timäus[1]), die Einheit der Welt wird mit den Argumenten Platons erwiesen[2]), aber vor allem ist ihm

---

[1]) De op. mundi p. 3 M. (vgl. Tim. 27 D sqq.). Wenn aber Philon p. 2 M. sagt: *Μωυσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ᾽ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα ... ἔγνω δή, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν, καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρειττων ἢ ἀρετὴ . . καὶ κρειττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον*, so ist zwar die äusserliche Anknüpfung an die Stoa nicht zu verkennen, aber wie im Grunde jene Entgegensetzung auf Platon zurückgeht (s. Tim. passim u. bes. Philebus 26 E sqq. und 60 C), so ist die schroffe Scheidung des Geistigen und Materiellen echt platonisch, nur weicht Philon darin von Platon (vgl. Cohn: Phil. v. Alexandria. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. I. 1898. Leipzig, Teubner p. 535) wesentlich ab, dass er den Nus selbst über die Idee des Guten erhebt. Wenn Philon hier diese Unterscheidung Moses zuschreibt, so ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Moses diese Unterscheidung irgendwo ausdrücklich lehre, — hätte Philon das gemeint, so hätte er es nicht unterlassen, den betr. Bibelvers anzuführen, — sondern Philon glaubt sich vielmehr nur, wie der ganze Gedankenzusammenhang zeigt, berechtigt, diese Ansicht dem Moses zu vindizieren, insofern die von Moses gelehrte Weltbildung auch notwendig jene Unterscheidung voraussetzt. (Gegen Siegfried p. 130 f., der zu erweisen sucht, dass Philon in Gen. 1, 2: „*καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*“ jene Lehre ausgedrückt glaubte). Dass aber Moses die Weltbildung im platonischen Sinne lehre, stand ihm ohnedies fest.

[2]) p. 41 M. (vgl. Tim. 31 A, 32 C, 41 B. und 55 C). Wenn Philon a. a. O. am Schluss der Schrift von der Weltbildung sagt: „*διὰ δὲ τῆς λεχθείσης κοσμοποιΐας πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἡμᾶς ἀναδιδάσκει,*

die Güte des Schöpfers unter ausdrücklicher Berufung auf Platon Ursache der Weltbildung. Allerdings bezeichnet diese „Güte" bei Platon mehr die metaphysische Vollkommenheit Gottes, während sie bei Philon Gottes Liebe und Gnade bedeutet [1]). Aber trotz alledem hat Philon auch hier mehr als den blossen Ausdruck von Platon entlehnt. Musste ihm schon die Bezeichnung „*θεός*" [2]) im Anfang der Genesis sowie das immer wiederholte „*καὶ ἴδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν*" und zumal Gen. I. 31 „*καὶ ἴδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν*" vollkommen mit der Grundtendenz des Timäus übereinstimmend erscheinen [3]), so hat die platonische Anschauung von der Neidlosigkeit Gottes doch auch deutlich jenen Übergang vermittelt [4]), abgesehen davon, dass diese Güte auch bei Philon oftmals nur in metaphysischem Sinne gemeint

πέντε δὲ τὰ κάλλιστα καὶ πάντων ἄριστα . πρῶτον μὲν ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει . . . . δεύτερον δ' ὅτι θεὸς εἷς ἐστι . . ., τρίτον δ' ὡς ἤδη λέλεκται, ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος . . τέταρτον δ' ὅτι καὶ εἷς ἐστιν ὁ κόσμος . . πέμπτον δ' ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός" so ist es zwar nicht unrichtig, dass „die hier aufgestellten Thesen und Antithesen — wenigstens ihrem allgemeinen Sinne nach — durchaus schon bei Platon nachweisbar sind", aber der Vorwurf, „dass jenes Resumé, wie manches Ähnliche bei Philon weder ganz genau noch vollständig" sei, ist schon in seiner Voraussetzung unbegründet. Philon resumiert hier keineswegs den Inhalt seiner Schrift sondern hebt — wie die einleitenden Worte deutlich sagen — am Schlusse nur fünf Punkte besonders hervor, die ihm von allgemeinerer und wesentlicher Bedeutung zu sein scheinen. (Gegen H. v. Stein III p. 14_1).

[1]) Quod Deus imm. p. 283 M, 284 M, 288 M. u. a. O.

[2]) S. die interessante Bemerkung Siegfrieds (p. 213 f.) über die Gottesnamen und Philons Auffassung derselben.

[3]) Siehe besonders Tim. p. 37 C: *Ὡς δὲ κινητὸν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι* u. a. O.

[4]) p. 5 M.: .. *οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὑτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ πάντα γίνεσθαι κ. τ. λ.*, p. 18 M. u. a. St. (Vgl. Tim. p. 29 E und Phädrus p. 247 A). Unsere obigen Ausführungen richten sich hauptsächlich gegen Müller p. 156 f.

ist [1]). Die philonische Beschreibung der Materie steht mit dieser Erörterung in enger Verbindung und weist deutlich auf das Vorbild des Timäus zurück [2]); aber wenn hier der Einfluss auch der Stoa nicht zu verkennen ist, so zeigt derselbe sich wie in manchen anderen Zügen besonders auch darin, dass Philon sich die stoïsche Definition der Zeit aneignet [3]), um nach dem Vorbilde Platons den Zeitbegriff aus der Schöpfung zu entfernen. Wie er dies vermag, und in welcher Weise er zu diesem Behufe die ersten Verse der Genesis deutet, dies kann seine vollständige Beleuchtung und Erklärung erst erhalten, wenn man diese ganze Auseinandersetzung in dem weiteren Zusammenhange der Darstellung verfolgt, der sie eingefügt ist: der Darstellung des „*κόσμος νοητός*".

Aber auch die ganze Schrift De opif. mundi an sich selbst ebensowohl wie in ihrer Beziehung zu dem platonischen Timäus wird erst verständlich durch die Schilderung der „intelligiblen Welt": In diesem Punkte hat Platon den mächtigsten Einfluss auf die philonische Darstellung der Weltbildung geübt, und in diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten, wie sehr die

---

[1]) De op. m. p. 33 M., De monarchia 1, II p. 217 M. u. a. O.

[2]) p. 5 M. (S. Anm. 4 d. v. S.) . . *ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος, ἄποιος ἄψυχος . . ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα, ἐμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας.* (Vgl. Tim. 30 A sq., 49 A sqq., 50 E, 53 B u. 69 B.). Den Einfluss, den Aristoteles und die Stoa auf einzelne Bestimmungen der philonischen Materie geübt hat, setzt Müller p. 160 ff. auseinander, der aber nicht hinreichend erkennt, in wie hohem Grade auch hier Philon an Platon anknüpft. Auch hätte es dafür, dass die Qualitätlosigkeit der Materie im Sinne Platons liege, nicht erst des Zeugnisses von Plutarch de orac. defect. 414 (Müller a. a. O.) bedurft, da Platons eigene Darstellung (p. 49 A sqq. 50 E) deutlich genug spricht.

[3]) (p. 3 M. u.) p. 6 M.: *διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστιν ὁ χρόνος.* S. Cohn (ed. 1889) p. 71 und Müller p. 169; vgl. mit den dort angeführten Stellen De incorr. mundi p. 502 M. u. 492 M. (Ed. J. Bernays. Abh. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1876. p. 238).

ganze Schrift von der Weltbildung in ihrer Anlage und Einzelausführung dem platonischen Timäus nachgebildet ist. Jedoch nicht minder zeigt sich eben hier auch die Abweichung. Wenn die Schrift von der Weltbildung ganz besonders an den Tag zu legen scheint, in wie hohem Masse Philon platonische Gedanken einfach übernimmt und auf Kosten des wahrhaften Sinnes der Schrift in das Bibelwort hineinträgt, so zeigt sie eben gerade hinsichtlich des „*κόσμος νοητός*“, dass er doch nicht ohne weiteres jeden platonischen Gedanken unverändert in seine Lehre überträgt. Philon knüpft deutlich an das platonische „*Νοητὸν Ζῷον*“ an und sein „*Κόσμος Νοητός*“ spielt dieselbe Rolle, wie sie jener Begriff innerhalb der Darstellung des Timäus beansprucht. Aber doch konnte erst eine eigentümliche Umbildung dem „*νοητὸν ζῷον*“ seine Aufnahme in die philonische Lehre ermöglichen. War diese Umprägung einmal vollzogen, dann konnte allerdings das einem fremden Gedankenkreise Entlehnte in der Bibel wieder gefunden werden, und die geringste Ähnlichkeit, ja nur der leiseste Anklang in irgend einem Platon und der Bibel zufällig gemeinsamen Ausdruck genügte vollkommen, für Philon, um das platonische „*νοητὸν ζῷον*“ in der Bibel wiederzufinden.

Dieser bedeutsame Einfluss Platons ist bisher nicht genügend gewürdigt worden, obwohl man im allgemeinen erkannt hat, dass der philonische „*κόσμος νοητός*“ an das „Prooemium“ des platonischen Timäus anknüpfe. Und doch scheint es uns für das Verständnis der psychologischen Genesis der philonischen Lehre von wesentlichster Bedeutung zu sein, an diesem Beispiele den Nachweis zu führen, in welcher Weise die philonischen Begriffe in Philon selbst entstanden sind. Aber vor allem wird sich uns ergeben, dass erst eine eindringende Untersuchung des Ursprungs unseres Begriffs ein richtiges Verständnis desselben möglich macht, und mannigfache Widersprüche, welche in den philonischen Aussagen über den „*κόσμος νοητός*“ gemeiniglich gefunden werden, werden erst durch eine solche Untersuchung ihre Erklärung erhalten oder beseitigt werden.

Soll aber der „*κόσμος νοητός*“ in seinem Ursprung und Wesen erkannt werden, so werden wir nicht umhin können, auch denjenigen Begriff eingehend zu erörtern, den wir soeben als seine Quelle bezeichnet haben: das platonische „*Νοητὸν Ζῷον*“. Dies wird um so notwendiger sein, als das „geistige Lebewesen“ gleichsam das Aschenbrödel des platonischen Timäus ist, — auch von denjenigen vernachlässigt und unbeachtet, die nicht nur Platon überhaupt, sondern auch den Timäus insbesondere zum Gegenstande ihres eingehendsten Studiums gemacht haben. Aber eine gesonderte Behandlung dieses Begriffes wird auch, wie uns dünkt, das Verständnis des platonischen Timäus selbst fördern und die vielfachen Schwierigkeiten des Timäus, die jenen Begriff in den Hintergrund gedrängt haben mögen, werden, wenn auch nicht gehoben, so doch zum Teil gemildert werden. Aus diesen Gründen glauben wir das platonische „*νοητὸν ζῷον*“ in dem ersten Teile unserer Abhandlung gesondert erörtern zu sollen, und wir werden bei dieser Gelegenheit auch eingehend von dem platonischen „Demiurg“ zu reden haben. Die Bedeutung, welche dem letzteren für das Verständnis des platonischen Timäus und des Platonismus überhaupt zukommt, wird es rechtfertigen, wenn wir ihn ausführlicher besprechen, als es für das Verständnis des „*νοητὸν ζῷον*“ unbedingt notwendig erscheinen könnte.

Ehe wir jedoch in den eigentlichen Gegenstand unserer Abhandlung eintreten, wollen wir im voraus noch mit einigen Worten die Bedeutung der Thatsache darlegen, die allerdings erst der weitere Verlauf unserer Ausführungen bestimmt erweisen wird, die aber in dem Zusammenhang unserer einleitenden Erörterung am besten ihre Würdigung findet, der Thatsache nämlich, dass Philon nicht allein die allgemeinen Umrisse seines „*κόσμος νοητός*“ sondern auch dessen intimere Züge dem platonischen Timäus entnommen hat. Fügen wir hinzu, dass auch die Darstellung des Sechstagewerkes selbst da, wo Philon sich nur an den einfachen Wortlaut der Schrift zu halten scheint, fort und fort den Einfluss des Timäus erkennen lässt, so wird jenes Wort, welches wir im Beginne

angeführt haben: ἢ *Πλάτων φιλωνίζει* ἢ *Φίλων πλατωνίζει*" für die philonische Lehre von der Weltbildung erst recht seine Illustration erhalten.

Hat aber der platonische Timäus in dieser Weise auf Philons Darstellung der Weltbildung gewirkt, so ist das für die Beurteilung des Verhältnisses der philonischen Lehre zum Platonismus überhaupt von der allergrössten Bedeutung. Nicht nur, dass die philonische Lehre von der Weltbildung schliesslich doch nicht von dem Ganzen der philonischen Philosophie getrennt werden kann, ebenso wie auf der anderen Seite nicht der platonische Timäus von dem platonischen System überhaupt, so lässt diese Thatsache doch auch vermuten, dass jener auch sonst auf die philonische Lehre eingewirkt habe. War der Timäus Philon so genau bekannt, dass er nicht allein mit dessen Grundgedanken, sondern auch mit den entlegeneren Auseinandersetzungen in der freiesten Weise schaltet, so wird man bei dessen vielseitigem Inhalt annehmen müssen, dass sich dieser Einfluss nicht allein auf die Lehre von der Weltbildung beschränke, sondern auch sonst in mehr als nebensächlicher Weise statthabe. Aber wir brauchen uns hier nicht mit blossen Vermutungen zu begnügen, sondern können nachweisen, dass der Timäus thatsächlich auf das Ganze der philonischen Lehre einen sehr wesentlichen Einfluss geübt hat und zwar speziell gerade auf diejenige Lehre, in welcher die Einwirkung der Stoa am wesentlichsten scheint, auf die Lehre vom Logos und den „*δυνάμεις*". Eine besondere Beigabe soll diesen Nachweis wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen geben [1]), aber wir wollen schon hier bemerken, dass jene Skizze das Urteil bestätigen wird, welches H. v. Stein [2]) und vor ihm schon B. Rippner [3]) im Gegensatz zu den meisten neueren Darstellungen aus-

[1]) S. die erste Beilage.

[2]) Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III. Göttingen 1875. p. 16.

[3]) Über die Ursprünge des Philonischen Logos in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, herausgegeben von Z. Frankel, fortgesetzt von H. Graetz. Jahrg. XXI. Breslau 1872 p. 300 f.

gesprochen hat, indem jener die philonische Lehre einen modifizierten Platonismus nannte, und dieser den Stoïcismus als die Aussenseite der philonischen Lehre bezeichnete. Wenn aber M. Heinze[1]) gegen die Behauptung Steins einwendet, dass der Platonismus zur Zeit Philons „wenig populär war, während dies mit manchen stoïschen Lehren in hohem Grade der Fall gewesen sein muss, so dass sie beinahe in die allgemeine Bildung übergegangen waren", so scheint sich uns dieser Einwand vielmehr gegen diejenigen zu richten, die Philon mehr für einen Stoïker als einen Platoniker halten. War der Stoïcismus die Philosophie des Tages, so kann es nicht für Philon eigentümlich sein, dass sich ihr Einfluss in mannigfacher Weise kundgiebt, und es wäre vielmehr auffallend, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre[2]). War aber der Platonismus zur Zeit Philons „wenig populär", und zeigt er sich, wie noch im einzelnen gezeigt werden soll, dennoch so bedeutsam für seine ganze Lehre, so werden wir vielmehr erkennen, welche Macht der Platonismus für Philon und wie sehr er das Charakteristische seiner Philosophie ist. Bedenken wir zudem, dass der Einfluss des platonischen Timäus auf die philonische Lehre der Weltbildung eben dadurch noch besonders ermöglicht wurde, dass hier die Systematik der Darstellung eine um-

[1]) in der Besprechung des dritten Bandes von Steins „Sieben Büchern". (Theologische Literaturzeitung herausg. von E. Schürer. Jhg. II. Leipzig 1877 p. 112).

[2]) Ebenso urteilt Rippner a. a. O., indem er gleichfalls dieselben Argumente, welche Heinze a. a. O. gegen Stein beibringt, gegen die Behauptung Zellers und Heinzes selbst (Die Lehre vom Logos in der griech. Philos.) gebraucht, welche den Philonismus kurzweg als „eine Ausgleichung zwischen dem Stoïcismus und der Schrift" bezeichnet. „Dass Philo auf jeder Seite die stoïsche Terminologie benutzt, darf uns nicht irre machen. Die Lehre der Stoa war damals Tagesphilosophie und das will in einer Zeit, die fast gar keine Religion, sondern nur einen religiös-politischen Kultus hatte, noch viel mehr bedeuten als heutzutage; zudem war sie durch die Anschmiegung an die überkommenen religiösen Darstellungen, durch ihre vorwiegend praktisch-ethische Tendenz besonders populär geworden; so wäre es nicht auffallend, wenn auch derjenige in ihrer Sprache philosophirt hätte, der sich nicht zu ihren Gedanken bekennen konnte."

fassendere Benutzung zuliess [1]) und erwägen wir, dass der Charakter des philonischen Schrifttums im allgemeinen nur eine mehr sporadische Verwertung des Platonismus möglich machte, dass aber platonische Gedanken uns überall entgegentreten, ganze Gedankenkreise nichtsdestoweniger übernommen werden und dass das ganze dualistische Gepräge der philonischen Lehre in dem striktesten Gegensatze zu dem Monismus der Stoa steht, und ebenso der Monotheïsmus und Idealismus Philons in dem schärfsten Widerspruch zu dem Pantheïsmus und Materialismus jener Lehre [2]), so werden wir trotz des nicht wegzuleugnenden Einflusses der Stoa dennoch Philon einen Platoniker nennen dürfen.

[1]) Diese aber ist hier dadurch entstanden, dass die ersten Kapitel der Genesis die Weltschöpfung erzählen, denn Philon hält sich auch in der Schrift von der Weltbildung ebenso wie in den allegorischen Schriften im wesentlichen an die Reihenfolge der Schriftverse. (Schürer 3. Aufl. 1898 III p. 546 sagt ungenau: „höchstens einzelne Punkte wie die Lehre von der Weltschöpfung hat Philo einigermassen zusammenhängend entwickelt. In der Regel aber giebt er seine Ausführungen im Anschluss an den Text des A. T.")

[2]) Vgl. Rippner, a. a. O. und p. 303. „Von dem wirklichen Lehrinhalt der stoïschen Physik war Philon, so viele stoïsche Gedanken und Worte in seinen Schriften stehen, als Jude weit entfernt; er ist Monotheist, während die Stoa pantheïstisch ist; ihm ist die Materie nur etwas sekundäres, er bezeichnet sie zumeist mit platonischen Ausdrücken, sehr häufig als τὸ μὴ ὄν und nur sehr selten als οὐσία im Sinne der Stoïker, während diese starre Materialisten sind und einzig die Materie als οὐσία bezeichnen. Der platonische Idealismus musste ihm weit eher zusagen."

I.

Das „Νοητὸν Ζῷον“ und der „Demiurg“.

Das „Prooemium“ [1]) des Timäus ist für das Verständnis dieses schwierigen Dialogs von ganz besonderer Bedeutung, zumal für das Verständnis der beiden Begriffe „νοητὸν ζῷον“ und Demiurg. Wir wollen zunächst von dem ersteren sprechen.

Sein Name begegnet uns erst in dem „Nomos“ [1]), aber in dem Prooemium wird der Begriff geboren und es ist wie überall, so auch hier von Wichtigkeit, ihn von seinem Ursprung an in seiner Entwicklung zu verfolgen.

Platon beginnt seine Auseinandersetzung [2]) mit der Unterscheidung des „immer Seienden“, des „auf dem Wege des Vernunftgrundes dem Denken Erfassbaren“ und des „Werdenden, welches durch blosse Meinung vermittels grundloser, sinnlicher Wahrnehmung vorgestellt wird“, und er benutzt die Aufstellung dieses Gegensatzes, um sogleich das Gewordensein der Welt zu erweisen [3]). Aber noch in einer anderen Beziehung ist er ihm sofort von Wichtigkeit. Ist die Welt geworden, so muss „sie notwendigerweise durch irgend eine Ursache geworden sein.“ Wie die Schönheit des Gewordenen überhaupt aber davon abhängt, ob „der Demiurg, auf das immer Seiende blickend, und sich eines solchen Vorbilds bedienend, seine Beschaffenheit und Kraft bildet oder ob er auf das Entstandene blickt und sich eines entstandenen Vorbilds be-

[1]) S. p. 29 D.

[2]) p. 27 D sqq.

[3]) p. 28 B. . . . *γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ᾽αἰσθητὰ δόξῃ περιληπτὰ μετ᾽ αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.*

dient“ [1]), so auch diejenige des Kosmos. Allerdings wird diese zweite Eventualität hinsichtlich der Welt gar nicht recht im Ernste erörtert, denn die von vornherein feststehende Schönheit der Welt und die ebenso unbezweifelbare Güte des Demiurg verbürgen, „dass er auf das Ewige blickte“. Aber Platon will eben hier ganz besonders den Gegensatz des Demiurg überhaupt und des göttlichen Demiurg sowie andererseits denjenigen des Gewordenen überhaupt und der gewordenen Welt hervorkehren, um besonders nachdrücklich zu erweisen, dass der göttliche Demiurg die Welt nur gemäss einer ewigen Idee gebildet haben könne. Wir werden noch späterhin auf diesen Punkt zurückkommen; vorläufig aber ist es für uns von wesentlicher Bedeutung, zu erkennen, dass dies das Ziel und Ergebnis der einleitenden Ausführungen ist: die Welt ist nach einer Idee gebildet worden. „So also geworden, — sagt Platon am Schlusse [3]) — ist sie gemäss dem, was durch vernunftgemässe Überlegung aufgefasst wird und sich stets gleich bleibt, gestaltet“ — und er fügt nur noch gemäss dem streng logisch aufgebauten Gedankengang des „Prooemium“ hinzu [4]): „Da dieses feststeht, so ist es durchaus notwendig, dass diese Welt das Abbild von etwas sei.“ Die letztere Bemerkung dient ihm jedoch nur dazu [5]) von der Verwandtschaft der Rede und der Dinge, mit welchen sich diese befasst, zu sprechen und darzulegen, dass die über das Bleibende, Unwandelbare und mittels der Vernunft Offenbare fest, unumstösslich, und soweit es Reden zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich sein müsse, die aber über das Abbild brauche nur wahrscheinlich zu sein, denn wie zum Werden das Sein, verhalte sich zum Glauben die Wahrheit. Unter diesem Vorbehalt beginnt dann Timäus seine Darstellung der Weltbildung [6]).

[1]) p. 28 A sq.
[2]) p. 28 sq.
[3]) p. 29 A.
[4]) p. 29 B.
[5]) p. 29 B sqq.
[6]) p. 29 E sqq.

War in dem Prooemium die Ursache der Weltschöpfung nicht recht eigentlich genannt worden, so wird jetzt — zu Anfang des „Nomos“ — diese ausdrücklich in der Güte Gottes gefunden, er war gut, — „in einem Guten aber entsteht niemals über irgend etwas Neid“, und frei davon „wollte der Schöpfer sich Alles möglichst ähnlich machen“ . . . „denn, weil Gott wollte, dass Alles gut, nichts schlecht sei, nach Möglichkeit, nahm er Alles, was sichtbar war und nicht im Ruhezustand sondern in unregelmässiger und ungeordneter Bewegung sich befand, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, indem er jenes für weit besser hielt als dieses“ [1]). Aber die Güte Gottes als Ursache der Weltentstehung forderte mehr [2]), und so fährt Platon fort: „Überlegend nun fand der Schöpfer, dass unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein vernunftloses Werk jemals schöner sein werde als ein vernunftbegabtes als Ganzes gegenüber einem Ganzen, Vernunft aber ohne Seele unmöglich irgend einem zu teil werden könne. Zufolge dieser Überlegung fügte er, indem er Vernunft in eine Seele, die Seele in einen Körper setzte, den Bau des Weltalls zusammen, damit er naturgemäss das schönste und beste Werk hervorgebracht hätte“ [3]).

Aus dem Begriff der Güte Gottes als der Ursache der Weltbildung hatte Platon so folgern können, dass „diese Welt in Wahrheit ein beseeltes, mit Vernunft begabtes, lebendiges Wesen sei“ [4]). Allerdings fügt der Philosoph gerade hier noch besonders hinzu „*κατὰ λόγον τὸν εἰκότα*“, als wollte er erinnern, dass er hier eben schon gemäss dem „*μῦθος*“ [5]) rede

---

[1]) p. 29 E sq.

[2]) Dies ist der Sinn des *θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον* (p. 30 A).

[3]) p. 30 B.

[4]) a. a. O.: . . *οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.*

[5]) p. 29 D. . . *ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τοῦτον μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.*

und nur „*εἰκότες λόγοι*“ vorbringen wolle. Aber aus solchen besteht die ganze folgende Darstellung des Timäus, und die angeführte Definition der Welt bildet ihre Grundlage. Jedoch versteht man nun auch die Schweigsamkeit Platons über dieses „*αἴτιον*“ in den die „*εἰκότες λόγοι*“ einleitenden Bemerkungen [1]), die eben noch „unwiderleglich und unerschütterlich“ sein sollen [1]), und war von dem „*δημιουργὸς ἀγαθός*“ auch dort schon die Rede, so wurde daraus doch nur geschlossen, dass er auf das Ewige blickte, und dass die „Welt das Abbild von etwas sei“ [2]). Das war das ganze Ergebnis des „Prooemium“: der Kosmos ist nach einer Idee gebildet worden; dies resultierte ebenso sehr aus der Güte des Schöpfers wie aus der Schönheit des Universums; hier, in dem Nomos wird die letztere selbst erst auf jene zurückgeführt und, nachdem sich aus ihr ergeben hat, dass das Weltall ein „belebtes Wesen“ sei, soll nun der Satz, dass diese Welt „das Abbild von etwas“ sei, genauer ausgeführt [3]) und die Frage beantwortet werden, nach welches lebendigen Wesens Ähnlichkeit sie der Bildner bildete. Der Kosmos als *ζῷον* muss auch einem *ζῷον* nachgebildet sein, und man braucht nicht erst die nun folgende, nähere Beschreibung dieses lebendigen Wesens zu lesen, um zu erkennen, wovon hier die Rede sei.

Nach welches lebendigen Wesens Ähnlichkeit? Platon antwortet: „Von dem nun, was zur Gattung der Teile gehört,

---

[1]) p. 28 C.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον κ.τ.λ.*

[2]) Ciceros Übersetz. d. St.: „simulacrum aeternum esse alicuius aeterni“ entspricht jedenfalls so wenig dem Zusammenhang, dass sie die Lesart unserer Handschriften nicht in Frage stellen kann. S. Martin, Études sur le Timeé de Platon (2 Bde. Paris 1841) I. p. 335, Stallbaum, Kommentar z. Timäus u. Kritias p. 115 sq. und Archer-Hind (The Timäus of Plato. Edited with Introduction and Notes. London. Macmillan and Co. and New-York. 1888) p. 88 f.

[3]) p. 30 C.: *Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἑφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε.*

werden wir sie mit Nichts in Vergleich bringen, denn was einem Unvollkommenen gleicht, kann niemals schön sein; wohl aber werden wir sie demjenigen, wovon die anderen Lebewesen sowohl im einzelnen als auch nach Gattungen Teile sind, als am allerähnlichsten setzen. Denn jenes umfasst und enthält in sich ebenso alle lebendigen Wesen, welche mittels des Denkens erfasst werden, als diese Welt uns und alle anderen, sichtbaren Geschöpfe" [1]). Dieses „*νοητὰ ζῷα . . πάντα ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν*" wird im folgenden gleich „*παντελὲς ζῷον*" [2]), „*ζῷον ἀΐδιον*" [3]), „*τὸ τέλεον καὶ νοητὸν ζῷον*" und „*τὸ ὃ ἔστι ζῷον*" [4]) genannt. Aber so irreführend diese Benennungen auch sind, wenn man sie gesondert und nicht im ganzen Zusammenhang des Timäus betrachtet, so wenig können sie missverstanden werden, wenn man die zuletzt angeführten Worte im Auge behält: . . . „wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe". Das *νοητὰ ζῷα . . περιλαβὸν καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς κ.τ.λ.* ist eben nichts anderes als die Idee der Welt und in der Gegenüberstellung des „*ἐκεῖνο*" und des „*ὅδε ὁ κόσμος*" und ebenso des „*νοητὰ ζῷα περιλαβόν*" und des „*ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά*" kommt sein Sinn zu deutlichstem Ausdruck.

War in den Vorbemerkungen der Begriff eines Urbilds der Welt und der des Abbilds aufgestellt worden, so wird jetzt, nachdem sich der Kosmos selbst als ein sichtbares *ζῷον* erwiesen hat, dessen Urbild ein durch den Geist zu erfassendes *ζῷον*, und das *νοητὸν ζῷον* darf daher keineswegs als die „Idee des Lebendigen" schlechthin aufgefasst werden.

Dies muss hier so ausführlich dargelegt werden, weil ein

---

[1]) ib: . . *τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.*

[2]) p. 31 B.

[3]) p. 37 D; dort wird das *ν.ζ.* auch „*ζῷον*" schlechthin genannt: „*ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος*".

[4]) p. 39 E.

[5]) Vgl. p. 30 D. u. 92 C.

so hervorragender Forscher wie E. Zeller das *ν. ζ.* fälschlich in dem hier bekämpften Sinne einer „Idee des Lebendigen" versteht[1]) und eine Stelle des Timäus eine solche Ansicht zu unterstützen scheinen könnte. In 39 E ist von den „vier Ideen" die Rede, welche „die Vernunft dem ὃ ἔστι ζῷον einwohnen sieht", dem himmlischen Geschlecht der Götter, dem befiederten und luftdurchwandelnden, der im Wasser lebenden Gattung und endlich derjenigen, welche sich der Füsse bedient und auf dem Erdboden wohnt. Von den Pflanzen scheint hier nicht die Rede zu sein, und so würde diese Gliederung der Ansicht widerstreiten, dass das *νοητὸν ζῷον* ein Ausdruck für die Weltidee sei. Aber selbst, wenn hier nur von wahrhaften Lebewesen gesprochen wäre, könnte das unsere Überzeugung von dem ohnehin verbürgten Sinn des *ν. ζ.* nicht erschüttern, und wir müssten annehmen, dass der an sich andersdeutige Terminus die Ursache sei, dass Platon hier, seines Ursprungs ganz vergessend, bei der Aufzählung der einzelnen „*ἰδέαι*" des *ζῷον* nur an diejenigen, die der Name selbst nahelegte, gedacht, dass er hier also selbst ausser acht gelassen habe, dass das *ν. ζ.* nicht schlechthin die Idee des Lebendigen sei, sondern das bestimmte Vorbild des *ὁρατὸν ζῷον*. Diese Annahme ist jedoch durchaus überflüssig, wenn wir nur genau lesen . . . *πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον*. Sollten nicht mit dem „*χερσαῖον*" auch die Pflanzen gemeint sein? Eine solche

[1]) Die Philos. der Griechen II_1. (4. Aufl. 1889) p. 774_2 und III_2 (3. Aufl. 1881) p. 530_2. Die erstere Stelle ist innerhalb der Darstellung des platonischen Systems die einzige, in welcher des *ν. ζ.* gedacht wird. (S. jedoch auch p. 745_2). In der letzteren verweist Zeller anlässlich einer deutlich auf das „ὃ ἔστι ζῷον" zurückweisenden Plotinstelle auf 39 E, fügt aber hinzu, „wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der gesammten intelligiblen Welt die Rede ist." Unsere obige Darstellung verweilt mit Rücksicht auf dieses Missverständnis, und weil ohnehin auch gerade die angeführte Stelle, wie gezeigt werden soll, zu jener irrigen Meinung Anlass geben könnte, besonders ausführlich bei der Besprechung derselben und zieht auch sonst alle in Betracht kommenden Stellen heran, um die Auffassung des *ν. ζ.* als der Weltidee auf Grundlage des gesamten Materials fest zu begründen.

Auffassung schiene unwahrscheinlich, wenn nicht an einer anderen Stelle unseres Dialogs (p. 77 A) die Pflanzen ausdrücklich „ζῷα“ genannt und als „eine der menschlichen Natur verwandte Natur“ bezeichnet würden, „denn Alles, was nur immer am Leben teil hat, dürfte wohl mit Recht am passendsten ζῷον genannt werden“ [1]). Zeigt so diese letztere Stelle klar, dass der Begriff des Lebendigen auch auf die an der „dritten Art der Seele teilhabenden Pflanzen“ ausgedehnt wird, und war diese Erweiterung des Begriffs nur eine Konsequenz aus der einmal aufgestellten Definition des Kosmos, so könnte es immerhin eigentümlich erscheinen, dass die Landtiere und die Pflanzen unter eine „Idee“ rubriziert würden, und wir müssten uns wundern, warum Platon für diese letztere nicht noch eine fünfte „*ἰδέα*“ angenommen hätte. Aber die Antwort liegt auf der Hand: diese „vier Ideen“ sind nach den vier Elementen geordnet, das Feuer wird repräsentiert durch die Gestirne [2]), die Luft durch die Vögel, dann kommt das „Geschlecht der Wassertiere“ und endlich das „*πεζὸν καὶ χερσαῖον*

---

[1]) . . *τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσι κεραννύντες, ὥσθ᾽ ἕτερον ζῷον εἶναι, φυτεύουσιν · ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα . . . . πᾶν γὰρ οὖν, ὅτιπερ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα · μετέχει γε μὴν τοῦτο, ὃ νῦν λέγομεν, τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους . . . . ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν . . . . διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστι τε οὐχ ἕτερον ζῴου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγε διὰ τὸ τῆς ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι.* Vgl. auch Philebus 22 B . . . *ἦν γὰρ ἂν ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζῷοις αἱρετός, οἷόπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν.* Übrigens haben nach dem Zeugnisse des Pseudo-Aristoteles (De Plant I 1. 815 a 15, b 16) auch schon Anaxagoras und Empedocles die Pflanzen „ζῷα“ genannt. S. Ritter-Preller (H. Ph. Gr. 7. Aufl. 1888) p. 122 und p. 141 und ebenda auch das Zeugnis von Plut. Qu. Nat. 1. und Ps. Plutarch Plac. ph. V 26. (H. Diels. Doxographi Graeci 1879 p. 438.)

[2]) p. 40 A.: . . . *τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπειργάζετο.*

εἶδος“ [1]). Kann nun noch ein Zweifel obwalten, dass unter der letzteren Gattung auch die Pflanzen gemeint sind, wenn man das Prinzip dieser Einteilung erkennt und berücksichtigt, dass Platon ja an anderer Stelle in demselben Dialoge die Pflanzen ausdrücklich ζῷα nennt und vor allem, dass die durch die ganze Untersuchung festgehaltene Auffassung dies verlangt? Dass Platon gerade eine solche Gliederung wählt, ist an sich nicht auffällig, aber vielleicht hat sie noch den tieferen Sinn, dass damit auch die Idee der vier Elemente selbst in dem „geistigen Lebewesen“ angedeutet sein soll [2]), zum mindesten aber zeigt auch sie, dass die Idee des Lebendigen nicht gemeint ist, da diese eine andere Art der Einteilung — etwa

---

[1]) Das „πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον“ entspricht so dem „φυτὰ ἔγγεια“ (Vgl. Plut. Qu. Nat. a. a. O. Ritter-Preller p. 122: *Ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ — Ἀναξαγόραν — οἴονται.*) und „ζῷα ἐπίγεια“, Republik VIII, 546 A. Werden a. u. St. die Pflanzen mit unter die ζῷα einbegriffen, so ist Rep. VI p. 491 D φυτόν der gemeinschaftliche Ausdruck. Epinomis p. 981 C sq. ist offenbar unserer Stelle nachgebildet: *πέντε οὖν ὄντων τῶν σωμάτων πῦρ χρὴ φάναι καὶ ὕδωρ εἶναι καὶ τρίτον ἀέρα, τέταρτον δὲ γῆν, πέμπτον δὲ αἰθέρα. τούτων δ' ἐν ἡγεμονίαις ἕκαστον ζῷον πολὺ καὶ παντοδαπὸν ἀποτελεῖσθαι. μαθεῖν δὲ καθ' ἓν ὧδ' ἐστὶ χρεών. γήϊνον μὲν τιθῶμεν τὸ πρῶτον ἡμῖν ἓν, πάντας μὲν ἀνθρώπους, πάντα δὲ ὅσα πολύποδα καὶ ἄποδα, καὶ ὅσα πορεύσιμα καὶ ὅσα μόνιμα διειλημμένα ῥίζαις.* Vgl. für diese Bezeichnung der Pflanzen Timäus 77 C (S. d. vor. S. Anm. 1). Man erkennt deutlich das Vorbild unserer Stelle, nur dass hier noch der αἰθήρ hinzugefügt wird, den pseudo-platonischen Ursprung verratend. Die Stelle hat übrigens weiter noch Analogieen mit der unsrigen, auf welche Stallbaum zu p. 40 A p. 169 aufmerksam macht.

[2]) Vgl. p. 32 C.: *Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου ξύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησεν αὐτὸν ὁ ξυνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς· πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη.*

nach den verschiedenen Graden des Beseeltheit — nahe gelegt hätte.

Doch bedarf es nicht erst dieser Beweise, um darzuthun, dass das *νοητὸν ζῷον* ein Ausdruck für die Weltidee sei. Die hier behandelte Stelle musste nur mit solcher Ausführlichkeit besprochen werden, weil sie im ersten Augenblick als der sonstigen Bedeutung des geistigen Lebewesens widersprechend angesehen werden könnte, Aber auch das „denn jene umfasst und enthält in sich ebenso alle lebendigen Wesen, welche mittels des Denkens erfasst werden, wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe" gewinnt durch unsere Erörterung eine noch grössere Deutlichkeit.

Die Welt selbst ist ein *ζῷον* — davon geht der „Mythus" aus — sie besteht daher aus Seele uud Körper[1]), und in

---

[1]) Mit Recht bezeichnet Zeller (II 1 p. 722 Anm.) den Ausdruck „*σῶμα*" als eine von Platon aufgebrachte Bezeichnung des Körperlichen nach seinem allgemeinen Wesen und in seinem Unterschied vom „Geistigen" und bekämpft die Auffassung als ob „*σῶμα*" gleichbedeutend mit „Materie" sei. Neben den von Zeller beigebrachten Gründen dürfte dies vor allem der Umstand beweisen, dass „*σῶμα*" nicht nur in der Darstellung des Timäus sondern auch sonst überall den Gegensatz zu der „Seele" bezeichnet. Siehe bes. Tim. p. 33 sqq., Phädrus p. 246 C. Philebus p. 30 A, (29 sqq. führt zunächst aus, dass, „was zur Natur der Leiber aller Lebendigen gehört", Erde, Feuer, Wasser und Luft in der Zusammensetzung des Alls in bewundernswerter Menge, Schönheit und Kraft vorhanden ist: *Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν. Δῆλον ὅτι φήσομεν. Πόθεν . . . λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;*) Sophist. p. 246 A sqq. (dort widerlegt Platon die „*ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι*", indem er sie unter der Voraussetzung, dass „sie rechtlicher antworten als sie es jetzt wohl zu thun pflegen" zugeben lässt, dass es etwas „sterbliches Lebendiges" gebe und dann (ib. E) fortfährt: *Τοῦτο δὲ οὐ σῶμα ἔμψυχον ὁμολογοῦσιν;*) Politicus 269 C (dort wird das Weltall ebenso wie im Timäus als ein „*ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς*" beschrieben und dann heisst es: . . . *ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ*

31 B — 34 B ist ausführlich von der Zusammenfügung des letzteren die Rede, dessen Kugelgestalt darauf zurückgeführt wird, dass für ein lebendiges Wesen, welches die anderen belebten Wesen in sich enthalten solle, die Gestalt die geeignete sei, welche alle anderen in sich umfasst. Nachdem dann die Einfügung der Seele geschildert wird, heisst es in 37 c: „Als aber der Vater, der das All erzeugt hatte, bemerkte, dass es bewegt und belebt ... war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in seiner Freude beschloss er, es dem Urbilde noch ähnlicher zu machen. Gleichwie nun dieses selber ein ewiges, belebtes Wesen ist, ebenso unternahm er es, auch dieses All so nach Möglichkeit zu einem ebensolchen zu machen.“ Als ein „bewegtes Abbild des Ewigen“ aber betrachtet Platon die Zeit. [1])

„Und bis auf die Entstehung der Zeit hin war sie in jeder anderen Beziehung bereits gemäss dem Urbilde, welchem sie nachgebildet wurde, vollendet; darin aber, dass sie noch nicht alle belebten Wesen innerhalb ihrer entstanden umfasste, verhielt sie sich noch unähnlich. Dieses nun noch Fehlende vollendete er, indem er es nach der Natur des Urbildes gestaltete. Auf eben dieselbe Weise also, auf welche die Vernunft dem belebten Wesen „welches ist“, Gattungen einwohnen sieht,

---

γε καὶ σώματος), 273 B („*σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως*“) u. 273 E. Wenn Schaarschmidt (s. Zeller a. a. O.) die Bedeutung von „*σῶμα*“ in den zuletzt angeführten Stellen für „nicht platonisch“ hält, so könnte gerade umgekehrt die Thatsache, dass *σῶμα* hier nicht allein dieselbe Bedeutung hat wie im Timäus und Philebus, sondern auch ganz und gar aus demselben Gesichtspunkte heraus gebraucht wird, den echt platonischen Charakter beweisen: durchweg steht dieser Terminus in enger Verbindung mit der Auffassung der Welt als eines „*ζῷον*“ und ist erst aus dieser Anschauung heraus geprägt worden.

[1]) p. 37 D: *ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος. καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν, εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα.* Vgl. 38 B sqq. und 39 E.

von welcher Art und wie viele auch darin sind, eben so viele und eben solche, glaubte er, müsse auch dieses (belebte Wesen) erhalten; es giebt aber deren vier“ [1]).

Beachtet man diesen ganzen Zusammenhang, so sieht man deutlich, worin sich das *v. ζ.* von der Idee des Lebendigen unterscheidet: die höhere Einheit, welche die einzelnen Lebewesen umfasst, ist die Idee des Kosmos selbst, und wir haben oben schon darauf hingewiesen, dass auch die Teilung der „*ἰδέαι*“ nach den vier Elementen dies zum Ausdruck bringt. Die Welt als „lebendiges Wesen“ muss auch einem lebendigen Wesen nachgebildet sein; aber die Welt ist nicht nur selbst ein „*ζῷον*“, sie umfasst in sich auch die Gesamtheit aller *ζῷα* überhaupt, sie selbst kann ohne die Gesamtheit dieser lebendigen Wesen nicht gedacht werden [2]). Wie ihr Eigentümlichstes und Bestes in der Seele besteht, die sie besitzen muss, weil sie durch die Güte Gottes geschaffen worden ist, so besteht dieses doch auch darin, dass sie alles Beseelte überhaupt in sich beherbergt, und wie ihre Beseeltheit aus der Güte Gottes sich ergiebt, so folgt aus jener auch, dass sie nach einem „lebendigen Wesen“ geschaffen ist. Das Wertvollste des Abbilds ist dieses: ein belebtes Wesen zu sein, so muss es auch dasjenige des Urbilds sein. Aber das Urbild kann sich doch auch wieder nicht darauf beschränken, nur die Idee der Welt zu sein, „denn jene umfasst und enthält in sich ebenso alle lebendigen Wesen, welche mittels des Denkens erfasst werden, wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe.“

So wird das *νοητὸν ζῷον* thatsächlich zu einer „Idee des Lebendigen“, aber diese „Idee des Lebendigen“ ist nicht

---

[1]) p. 39 E.

[2]) Vgl. auch 41 B: . . . . *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα. τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται. τὰ γὰρ ἅπαντ᾽ ἐν αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι* und die z. T. schon angeführten Stellen 30 D, 31 A sqq., 69 C und 92 C.

etwa eine Teilidee sondern vielmehr der umfassendste Ausdruck für die intelligible Welt, für das Gesamtvorbild aller Sinnendinge. In diesem Sinne kann sie das „Schönste von Allem, was mittels des Denkens erfasst wird, und das in jeder Beziehung Vollkomme“ [1]) genannt werden. Die Bedeutung des „*νοητὸν ζῷον*“ besteht eben darin, dass es ein „*παντελὲς ζῷον*“ ist, und dass jene allgemeinere Bezeichnung nichts anderes sagen will, zeigt der Zusammenhang. Denn unmittelbar voran geht die oft angeführte Definition des *ν.* ζ. „denn jene umfasst“ u. s. w. und daraus, dass Gott die Welt dem Schönsten und Vollkommenen hat ähnlich machen wollen, wird die Einheit der Welt erschlossen: „denn was alle lebendigen Wesen, so viel ihrer mittels des Denkens erfasst werden, umschliesst, kann unmöglich als zweites neben einem andern sein. Denn dann müsste es noch ein anderes, jene beiden umfassendes, lebendiges Wesen geben, dessen Teile also jene beiden wären, und es würde dann diese Welt nicht mehr ein jenen beiden sondern vielmehr ein jenem sie Umfassenden Nachgebildetes richtiger genannt werden. Damit also dieses All hinsichtlich seiner Einzigkeit dem ganz vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich sei, . . . ist dieser Kosmos ein einziggeborener geworden und wird es auch ferner bleiben.“

Erkennen wir so deutlich, dass jene Bezeichnung „das Schönste von Allem“ u. s. w. nur cum grano salis zu nehmen ist, so werden wir in derselben keinen Anlass finden zu einer Gleichsetzung des *ν.* ζ. mit der Idee des Guten, wie sie von F. Susemihl auf Grund derselben vollzogen worden ist [2]). Achtet man nur auf den Ausdruck, ohne ihn in seinem

[1]) p. 30 D: . . *τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς κ.τ.λ.*

[2]) Platons Werke (IV, 6. Stuttgart. Metzler 1857) p. 729 Anm. 47: „dies (scil. *τῶν νοουμένων κάλλιστον κ.τ.λ.*) ist natürlich die Idee des Guten und die Idee des *ζῷον* ist daher entweder mit ihr einerlei oder wenigstens eine ihrer obersten Inhärenzen“ und Einleitung p. 645: „Die Idee des Lebendigen, die jedenfalls zu den höchsten Ideen gehört, ja, irren wir nicht, mit der des Guten selbst einerlei ist.“

intimeren Ursprung und Zusammenhang zu untersuchen, so könnte man allerdings geneigt sein, jene beiden Begriffe gleichzusetzen. Nach dem ganzen Sinn des *ν.* ζ. aber ist eine solche Identifizierung unmöglich. Soll jedoch ihr gegenseitiges Verhältnis genau bestimmt, und die Rolle schärfer umgrenzt werden, welche dem *ν.* ζ. innerhalb der Darstellung des Timäus zukommt, so lässt es sich nicht vermeiden, die eigentliche Absicht Platons hinsichtlich des Demiurgos zu ergründen, denn es liegt die Ansicht nicht fern, dass auch jener Demiurg im Grunde nichts anderes sein wolle als die Idee des Guten.

Dass das *ν.* ζ. und die Ideen überhaupt nicht ein Erzeugnis des göttlichen Denkens sein können, und umgekehrt, Gott nicht ein Produkt jener, ist für jeden sofort klar, der auch nur die Darstellung des Timäus beachtet, zumal die erstere Ansicht auch in dem vielberufenen Anfang des zehnten Buches der Republik keine Stütze hat[1]), und die letztere

---

[1]) Dies ist namentlich von Martin (Études sur le Timée, I, 6 ff.) gegenüber Stallbaum (Prolegomena z. Timäus p. 40), von Zeller II_1 p. 566$_4$, Archer-Hind p. 37 f. u. a. überzeugend dargelegt worden. Unseres Erachtens zeigt schon die ganze Gliederung der dortigen Ausführung, dass es nicht wörtlich zu nehmen ist, wenn Platon sagt, Gott habe die „ὃ ἔστι κλίνη" gemacht. Es handelt sich um die Klarlegung des Begriffes der „μίμησις" (p. 595 C: *Μίμησιν ὅλως ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν ὅ τί ποτ' ἐστίν;*) Zu diesem Behufe geht Platon nach seiner „gewohnten Methode" aus — von der Idee — es giebt z. B. viele Tische und Bettgestelle, aber nur je eine Idee des Tisches und des Bettgestells; der Verfertiger eines jeglichen dieser Geräte bildet im Hinblick auf die Idee derselben, der eine die Tische, der andere die Bettgestelle. Und hier wird, aus dem Gesichtspunkt dieser ganzen Erörterung begreiflich, mit besonderem Nachdruck hinzugefügt: „*οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν*" (p. 596 C). Platon kommt aber nun auf einen zweiten Demiurg zu sprechen, (ib.: *Ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.*) auf denjenigen, „der alles macht, was ein jeglicher von den Handwerkern". Zu dieser zweiten Klasse gehört z. B. der Maler. Derselbe macht zwar z. B. kein wahrhaftes Bettgestell, aber es kann nicht geleugnet werden, dass er „in gewisser Weise" ein Bettgestell mache

schon in sich unmöglich erscheint. Können die Ideen aber aber ebensowenig immanente Bestimmungen des göttlichen Wesens sein, so lässt es die Einheit des platonischen Systems auch nicht zu, beide als von einander gänzlich unabhängige Prinzipien aufzufassen, und diese fordert, dass Platon die Gottheit von der obersten Idee, der des Guten nicht getrennt habe [1]).

Dass beide aber thatsächlich ein und dasselbe bedeuten, glauben wir durch eine vergleichende Untersuchung des in der Republik über die Idee des Guten, im Phädon und Philebus über den Nus und im Timäus über den Demiurg Ausgesagten nachweisen zu können.

Wir beginnen mit dem Phädon, nicht nur, weil er der früheste der hier in Betracht kommenden Dialoge ist, sondern

---

(596 E: *Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος*). Danach aber scheint in der letzteren Beziehung zwischen Maler und Tischler kein wesentlicher Unterschied zu sein, denn auch jener macht ja nicht die „ὃ ἔστι κλίνη", nicht das „ὄν". sondern „nur dergleichen wie das Seiende" (597 A: *τελέως δὲ εἶναι ὂν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν*;). Um nun den Unterschied deutlich zu machen, erhebt Platon die Frage: (597 B) *Βούλει οὖν ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὸν μιμητὴν τοῦτον, τίς ποτ' ἐστίν*; Das ist der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung, was ist „*μίμησις*" und wer der „*μιμητής*"? Zur Verdeutlichung dieser Begriffe fährt Platon fort: *Οὐκοῦν τρισταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται · μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι . ἢ τίν' ἄλλον; . . Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων . . Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος*. So ist es also evident, dass nur zur besseren Verständlichmachung des *μιμητής* - Begriffes jetzt der *θεός* als Schöpfer der ὃ ἔστι *κλίνη* eingeführt wird. In den vorangehenden Ausführungen ist immer nur gesagt, dass der Tischler und der Maler nicht die ὃ ἔστι *κλίνη* mache. Wäre es wirklich Platons Meinung, dass Gott der Schöpfer der Ideen ist, und dass er dieselben in sich hervorbringe, so hätte er dies sogleich von Anfang an gesagt und so die Schwierigkeit der hier angestellten Untersuchung wesentlich vereinfacht.

[1]) Vgl. Zeller II, 1 p. 710 ff.

auch, weil gerade seine hierauf bezüglichen Ausführungen zur Lösung mannigfacher Schwierigkeiten der späteren beitragen können, sofern man nur seinen tiefen und innigen Zusammenhang mit jenen erkennt.

Denn, wenn der Phädon für die psychologische Genesis der Ideenlehre überhaupt von der wesentlichsten Bedeutung ist, so ist er nicht minder wichtig für die Klarlegung des Demiurg-Begriffes, sowie für die rechte Würdigung des Timäus innerhalb des Ganzen der platonischen Lehre. Dort wird zum ersten Male die Frage nach der „Ursache alles Entstehens und Vergehens" ausführlich erörtert [1]). Sokrates legt dar, welchen Entwickelungsgang er selbst als Philosoph genommen hat. In seiner Jugend sei er ein grosser Bewunderer der Naturwissenschaft gewesen und habe in den natürlichen Dingen selbst den Grund aller Erscheinungen zu finden geglaubt. Aber schliesslich sei er dabei so sehr „erblindet" dass er auch „das verlernte, was er vorher zu wissen vermeinte." Da habe ihm jemand aus einem Buche des Anaxagoras vorgelesen, dass der Nus alles geordnet habe und „der Urheber von allem sei." Über diese Ursache habe er eine solche Freude empfunden, dass er nunmehr gehofft habe, von Anaxagoras die Ursache der Dinge genauer im einzelnen zu erfahren, und begierig habe er sein Buch von Anfang bis zu Ende gelesen. Leider aber habe sich Anaxagoras des von ihm aufgestellten Prinzips gar nicht bedient, um die Entstehung aller Dinge zu erklären, sondern „Luft, Äther und Wasser als Ursachen eingeführt und derlei Wunderliches mehr." Er nun wäre „um zu wissen, wie es sich mit dieser Ursache verhält, am liebsten jedermanns Schüler geworden, da ihm aber dieses versagt gewesen sei, so habe er einen andern Weg der Erklärung eingeschlagen". Dieser „*δεύτερος πλοῦς*" führte zu den Ideen. Sokrates beschreibt diesen dann näher und kommt so zu seinem letzten, entscheidenden Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Diese Darlegung ist für uns höchst charakteristisch und

[1]) p. 96 sqq.

wertvoll durch die Trennung, welche sie vollzieht zwischen Nus und Ideen [1]), aber nicht minder auch durch das selbsteigene Geständnis Platons, dass er jenen „*δεύτερος πλοῦς*“ nur angetreten habe, weil er nicht vermocht habe, den Nus als Erklärungsprinzip der Erscheinungen im einzelnen durchzuführen: Nach wie vor also ist ihm der Nus recht eigentlich die causa efficiens, und die Ideen sind eine andere „Art der Ursache“ [2]).

Wenn man dies beachtet, so wird sofort die Anknüpfung des Timäus an den Phädon ersichtlich. Das Unvermögen, den Nus im einzelnen als die Ursache der Sinnenwelt nachzuweisen, hatte Platon hier zu den Ideen seine Zuflucht nehmen lassen; aber nach wie vor kommt dem Nus die wahre Ursächlichkeit zu. Und wenn der Timäus von dem Demiurg redet und diesen als die Ursache alles Gewordenen bezeichnet, so ist der Demiurg nur der mythische Ausdruck für den Nus. Das ist aus dem Timäus selbst zu entnehmen: In 47 E sq. giebt Platon einen Rückblick über die bisherige Darstellung und sagt: „Das bis jetzt Durchgenommene hat, weniges ausgenommen, das durch den Nus Gebildete dargestellt; wir müssen aber auch das durch die Notwendigkeit Entstehende in unserer Erörterung darlegen. Denn die Entstehung der Welt war eine gemischte und ist aus dem Zusammentreten von Nus und Ananke hervorgegangen. Da aber die Vernunft über die Notwendigkeit die Herrschaft gewann, dadurch, dass sie dieselbe überredete, das meiste von dem Entstehenden zum Besten zu führen, so wurde demzufolge in solcher Weise

---

[1]) p. 99 C: . . . *ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας, ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην · ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην . . . . τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν κ.τ.λ.*

[2]) S. die in voriger Anmerkung angeführte Stelle und p. 100 B: *ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, ὃ πεπραγμάτευμαι* Vgl. p. 97 E: . . *καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοιτο, παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος.*

durch die von vernünftiger Überredung besiegte Notwendigkeit im Anfange dieses All gebildet“ [1]). Hier, wo das zweite Erklärungsprinzip der Erscheinungen, die Materie eingeführt wird, wirft der Demiurg sein mythisches Gewand ab und wird zum Nus.

Wie sehr aber der Timäus auf den Phädon zurückweist, das wird erst so recht klar, wenn man liest, wie Sokrates sich den Nus des Anaxagoras gedacht hatte. Er erzählt [2]), „. . an dieser Ursache erfreute ich mich und es schien mir in gewisser Weise gut zu stimmen, dass der Nus der Urheber von allem sei, und ich glaubte, wenn sich dieses so verhalte, werde der ordnende Nus alles ordnen und ein jegliches so setzen, wie es ihm am besten sei. Wenn also jemand die Ursache finden wollte eines jeglichen, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so müsse er dieses finden, wie es ihm am besten sei, zu bestehen oder irgend sonst etwas zu leiden oder zu thun“ . . und „gern glaubte ich, was die Ursache des Seienden betrifft, einen Lehrer gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne, an Anaxagoras, der mir nun auch sagen werde, erstens, ob die Erde flach ist oder rund, mir aber dann auch ausserdem die Ursache und Notwendigkeit der Sache angeben werde, indem er sich auf das Bessere beriefe und mir nachwiese, dass es ihr besser wäre, so zu sein. Und wenn er behauptete, dass sie in der Mitte stände, so werde er mir dabei auseinandersetzen, dass es ihr besser wäre, in der Mitte zu stehen. Und wenn er mir dieses klar machte, so hatte ich mir schon vorgenommen, nie mehr nach einer andern Art von Ursache Verlangen zu tragen. Und über die Sonne war ich entschlossen, mich gleichfalls zu erkundigen, über den Mond und die anderen Gestirne, über ihre Geschwindigkeit, ihre Umdrehungen und was ihnen sonst begegnet, inwiefern es jedem besser ist, eben das zu verrichten und zu erleiden, was es erleidet.“

---

[1]) Vgl. p. 46 E, 68 E sqq., 76 D u. bes. 56 C.

[2]) p. 97 C sqq.

Was aber Sokrates hier „weder selbst zu finden, noch von einem anderen zu lernen vermochte,“ [1]) das ist in dem Timäus gefunden; die Welt wird als ein Gebilde des Nus begriffen, und die harmonischen Umdrehungen der Gestirne, die Kugelgestalt der Erde und ihre mittlere Stellung im Universum, dies alles wird aus der Güte des Demiurg gefolgert, und überall gezeigt, dass es „jeglichem das Beste sei, sich so zu verhalten, wie es sich verhalte.“ Die Ausführungen des Phädon enthalten die leitenden Gesichtspunkte und die Grundzüge der Darstellung des Timäus. Zwar hatte Platon noch die Ananke zu Hilfe nehmen müssen, aber der Nus gewinnt doch die Oberhand, die Güte des Demiurg ist die „hauptsächlichste“ Ursache des Kosmos: der Optimismus triumphiert. Der *δεύτερος πλοῦς* auf der Suche nach der Ursache ist wieder verlassen, der Nus ist das wahrhafte Erklärungsprincip der Erscheinungen und als solches nachgewiesen, die Ideen schlechthin bezeichnen im Timäus nur die formale Ursache, sie sind die Urbilder des Gewordenen.

Ist so die Trennung von Nus und Ideen sowie andererseits die Identität des Demiurg mit jenem erwiesen, so haben wir auch zugleich einen sicheren Massstab gewonnen für die Beurteilung des Philebus. Wird in diesem Gespräche [2]) das Unbegrenzte, die Grenze, das aus beiden Gemischte und die Ursache der Mischung unterschieden, und diese letztere näher als der Nus definiert [3]), so erkennen wir sofort, dass hierunter

---

[1]) p. 99 C: . . . *οὔτ᾽ αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην κ.τ.λ.*

[2]) p. 23 C sqq.

[3]) p. 30 C und E. Anaxagoras ist hier nicht genannt, aber an ihn ist doch wesentlich gedacht, wenn p. 28 D gesagt wird: *Πότερον . . τὰ ξυμπάντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν . . ., ἢ τἀναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;* vgl. p. 28 A und Timäus p. 29 E: *ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν . . παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος . . . ἀποδέχοιτ᾽ ἄν.*

etwas anderes gemeint ist, als die Ideen, und da diese hier nicht unerwähnt bleiben konnten, so müssen eben sie unter der Gattung des *πέρας* verstanden sein. Ebenso wie im Timäus ist auch in diesem Dialoge der Nus schlechthin die wirkende Ursache, und die Identität von Nus, Demiurg und *ποιητής* kommt auch darin zum Ausdruck, dass jener hier das Bewirkende *ποιοῦν*[1]) und gleich darauf das Gestaltende *δημιουργοῦν*[2]) genannt wird.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Erörterung zusammen, so erkennen wir: der Nus ist durchgängig von den Ideen unterschieden. Und so könnte es scheinen, als ob die Identität desselben mit der Idee des Guten von vorneherein ausgeschlossen wäre, und unsere obige Berufung auf die Einheit der platonischen Lehre, welche die Einerleiheit der beiden Begriffe verlange, wäre eine vergebliche gewesen. Wir müssten vielmehr einen Widerspruch in Platon selbst annehmen.

Aber unsere Ausführungen haben neben der Übereinstimmung zwischen Phädon, Philebus und Timäus doch auch einen Unterschied verzeichnet. Während Platon im Phädon den Nus im einzelnen nicht durchzuführen vermag und einen *δεύτερος πλοῦς* unternimmt, ist er in den späteren wiederum zu jenem zurückgekehrt und von der Ursächlichkeit der Ideen ist nicht mehr die Rede. Wie konnte sich diese Wandlung vollziehen? Liegt da nicht die Vermutung nahe, dass jener *δεύτερος πλοῦς* wieder zu dem ersten Wege zurückgeführt habe, und dass die Beziehung des Nus zu den Ideen doch eine innigere sei, als sie gemäss jener ausdrücklichen Trennung der beiden Begriffe anzunehmen wäre?

Demnach erschiene die Identität von Nus und Idee des Guten doch nicht so unmöglich, und wir müssten untersuchen, ob die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht

---

[1]) p. 26 E: *Οὐκοῦν ἡ τοῦ τοιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει κ.τ.λ.*

[2]) p. 27 B: *Τὸ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν . ., τὴν αἰτίαν κ. τ. λ.*

hinwegzuräumen wären. Wir müssten also vor allem nachweisen, dass jene Scheidung zwischen Nus und Ideen stattfinden könne, auch, wenn jener gleichbedeutend ist mit der Idee des Guten. Erst, wenn dieser Nachweis uns gelungen ist, gewinnen die positiven Beweise, welche wir beibringen werden, ihre volle Giltigkeit.

Zu diesem Behufe aber müssen wir nun auf die Republik näher eingehen. Wir werden hier finden, dass die Idee des Guten thatsächlich von den übrigen Ideen getrennt wird, aber nicht minder auch, dass eben darum jene Trennung vollzogen werden kann, weil die Idee des Guten nicht allein Formal- und Zweck-Ursache, sondern auch bewegende Ursache ist, und dass sie eben dieselbe Bedeutung hat wie der Nus des Phädon. Von diesem ist hier nirgends die Rede, wenn aber dort [1]) in Bezug auf ihn gesagt wird, dass „wer die Ursache alles Entstehens und Vergehens finden wolle, nur dieses daran finden dürfe, wie es einem jeglichen das Beste sei, zu bestehen oder irgend sonst etwas zu leiden oder zu thun . . ., und dass aus demselben Grunde es auch dem Menschen gezieme, nach nichts anderem zu fragen sowohl hinsichtlich seiner selbst wie hinsichtlich alles anderen als nach dem Trefflichsten und Besten," so erkennen wir deutlich die Anknüpfung der Republik an den Phädon, wenn es hier von der Idee des Guten heisst [2]), dass „sie die Ursache alles Richtigen und Schönen sei, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, dessen Gebieterin erzeugend . . . . und dass diese sehen müsse, wer vernünftig handeln wolle, sei es in privaten, sei es in öffentlichen Angelegenheiten." Das *τεκοῦσα* zumal lässt keinen Zweifel darüber, dass die Idee des Guten nicht nur als Zweck — sondern auch als wirkende Ursache gedacht ist [3]); aber zum Überfluss wird dieselbe an anderer Stelle als

[1]) p. 97 C sq.

[2]) p. 517 C.

[3]) Selbst Martin (Études I, p. 14) muss zugeben, „que le participe *τεκοῦσα* semble exprimer la cause efficiente." Wenn er aber dann fortfährt: „Le système de Platon étant loin d'être homogène, on peut admettre sans invraisemblance que Platon a confondu ici l'idée du bien avec Dieu,

der „Vater“ [1]) und die Sonne als „ähnlichster Sprössling“ [2]) bezeichnet, welche „jener sich selbst ähnlich erzeugt hat“ [3]). Wie aber die Sonne, obwohl sie selbst nicht das Werden ist, Werden, Wachstum und Nahrung gewährt, so hat das Erkennbare alles Sein und Wesen von dem Guten, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch jenseits des Seins, es an Würde und Kraft überragend“ [4]).

So sehen wir, die Idee des Guten gehört nicht nur zu den Ideen schlechthin, sie hat eine weittragendere Bedeutung. Aber, ohne dass wir hier in eine Besprechung der Ideenlehre überhaupt eintreten können, dürfen wir so viel feststellen: Der Nus der Anaxagoras kann erst als Erklärungsprinzip der Erscheinungen angewandt werden, nachdem der *δεύτερος πλοῦς* wieder auf ihn zurückkommen musste. Ebenso wie der Timäus, muss demnach auch der Philebus später angesetzt werden als die Republik, wofür ja ohnedies andere Gründe sprechen, welche von neueren Forschern geltend gemacht worden sind. Schon in dem Phädon selbst wird der Nus ausdrücklich das „Gute und Bindende“ genannt, welches Alles verbindet und zusammenhält [5]). Der Nus des Anaxagoras ist von vornherein

---

tandis que le plus souvent et notamment dans le Timée, il les a distingués,“ so werden wir sogleich sehen, dass nicht allein andere Aussagen der Republik dem *τεκοῦσα* grösseren Nachdruck verleihen, sondern dass auch der Demiurg des Timäus mit der Idee des Guten gleichbedeutend ist.

[1]) p. 506 E.

[2]) p. 506 E sqq; p. 508 B.

[3]) p. 508 C.

[4]) p. 509 B: *Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γὰρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τό εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

[5]) p. 99 C: . . *καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται.*

im Geiste Platons die Idee des Guten. Aber dieser konnte seine Stelle innerhalb des Systems erst erhalten, nachdem die Ideenforschung selbständig die Idee des Guten in ihrer überragenden Bedeutung entdeckt hatte.

Unsere Beweisführung ist zu Ende. Nachdem sich uns die Identität des Nus des Phädon mit demjenigen des Philebus und beider wiederum mit dem Demiurg des Timäus sowie andererseits diejenige des ersteren mit der Idee des Guten ergeben hat, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass auch der Nus des Philebus und der Demiurg des Timäus nichts anderes sind als die Idee des Guten. Aber wir werden zudem zeigen, dass das gewonnene Resultat auch aus den beiden Dialogen selbst seine Bestätigung erhält, und dass auch das der Einerleiheit der beiden Begriffe scheinbar Widersprechende nunmehr seine Erklärung findet.

Dass die Trennung, welche der Philebus zwischen Nus und Ideen vollzieht, in vollkommener Übereinstimmung mit dieser Annahme stehe, bedarf nach unserer Darlegung keines Beweises mehr: die Idee des Guten als die Vertreterin des *γένος τῆς αἰτίας* konnte mit Fug und Recht von den Ideen überhaupt unterschieden werden [1]). Hatte hier zumal der An-

[1]) Zeller II$_1$ p. 694 sagt daher mit Unrecht in Bezug auf den Nus des Philebus: „Ebensowenig empfiehlt es sich aber, die Idee des Guten von den übrigen Ideen so schroff zu trennen, dass sie zwei ganz verschiedenen Gebieten zugeteilt würden, während sonst immer alle Ideen gemeinschaftlich sowohl der Sinnenwelt als dem Mathematischen gegenübergestellt werden." Abgesehen davon dass — wie wir uns eben überzeugt haben — diese Scheidung im Gegenteil mit dem Phädon ebensowohl wie mit der Republik und dem Timäus übereinstimmt, und dass überdies — wie S 33 f. dargethan wurde — der „Nus" schon von vorne herein nicht gleichbedeutend sein kann mit den Ideen überhaupt, — wird dieser von dem „*πέρας*" insbesondere doch auch nur insofern unterschieden, als er das „Geschlecht der Ursache" vertritt. (p. 27 B: *Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανὸς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον*; vgl. 30 B), während er von dem *ἄπειρον* nachdrücklich seinem ganzen Wesen nach getrennt wird. (p. 27 A: *Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ,*

schluss an die pythagoreïsche Philosophie bewirkt, dass dieselben wesentlich als Zahl- und Massbestimmungen gefasst wurden [1]), so konnte die Idee des Guten ohnehin nicht der

vgl. Phädon p. 98 E sqq., 100 C, Tim. p. 68 E u. a. O.). Dies gilt auch gegen die Ausführungen von Rettig (*Αἰτία* im Philebus die persönliche Gottheit des Plato oder Plato kein Pantheïst. Ankündigung der Vorlesungen der Universität Bern 1866), und die dort (S. 20) angeführten Worte von Susemihl, (Genetische Entwickelung der platonischen Philosophie): „Bei dem streng systematischen Gange der Darstellung lässt sich nicht daran zweifeln, dass, wenn nunmehr zu den schon im zweiten Abschnitt enthaltenen drei Momenten alles Daseins noch ein viertes als *αἰτία* hinzutritt, doch auch dies kein absolut neuer sondern in dem bisherigen Zusammenhang bereits mitgesetzter sein wird. Und da die *αἰτία* als solche gerade das oberste aller dieser Momente sein muss, folglich doch vor allen anderen sich selber genügend, worin könnten wir es da anders zu suchen haben, als eben in der Idee des Guten?“ bestehen vollständig zu Recht. Wenn aber von Rettig (S. 16) gegen die Zellersche Auffassung der *αἰτία* des Philebus eingewandt wird, dass zur Bezeichnung der Gesamtheit der Ideen nicht der Singular (*αἰτία*) hätte gebraucht werden dürfen, und dass es dann vor allem auffallend wäre, „dass den Ideen gerade diejenige Eigenschaft, welche sie notorisch haben, Zweckursache zu sein, hier nicht zugeschrieben würde, dagegen diejenige, welche sie nur ausnahmsweise und bedingt haben, wirkende Ursache zu sein, zugeschrieben würde,“ so fallen auch diese beiden Einwände weg, wenn der Nus nichts anderes ist als die Idee des Guten, darin eben unterscheidet sich die Idee des Guten von den anderen Ideen, dass sie wirkende Ursache ist.

[1]) Dass aber die Ideen unter dem *πέρας* verstanden sind, hat sich uns schon S. 34 ergeben. Wollte sich Platon hier der Sprache der Pythagoreer um so mehr bedienen, „als er sich hier schon auf dem Wege zum Timäus befindet, um auch dadurch die Übereinstimmung seiner und ihrer Denkart zu zeigen“, (Schleiermacher, Platons Werke II, 3. 1te Aufl. S. 130: Einl. zum Philebus), so fallen die Bedenken, welche Zeller S. 692 f. geltend macht, weg: Es kann dann nicht mehr auffallend sein, dass Platon das *πέρας* als das *τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὁτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον* definiert (p. 25 A; vgl. 25 D, 26 D und 27 C), zumal, wie Rettig S. 15 der angeführten Schrift mit Recht bemerkt, „gerade diese Beispiele *τὸ ἴσον* u. s. f. auch sonst als Beispiele für die Ideen und zur Erläuterung ihres Wesens“ häufig von

Platon benutzt werden (Phädon: p. 74 A sqq., 75 D, 78 D, 100 D sqq., Republik V, p. 479 A sqq) und auch gerade *μέτρον* im Philebus stehender Ausdruck zur Bezeichnung der Idee ist (p. 64 D sqq., 66 A sqq.; s. Rettig S. 16). Die Identität von *πέρας* und Ideen wird aber vollständig gesichert, wenn man, — worauf ebenfalls schon Rettig S. 17 ff. aufmerksam machte — erkennt, dass die Ausführungen p. 23 C sqq. ausdrücklich (*Λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων κ.τ.λ.*) an p. 16 C sqq.: *καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων κ.τ.λ.* (Vgl. p. 17 D: . . *ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν παρέδοσαν ἡμῖν*) anknüpfen; dort aber wird das *πέρας* allgemein und auch von Zeller selbst auf die Idee bezogen (Rettig a. a. O.). Dies ist auch gar nicht anders möglich, wenn man den weiteren Verlauf der eben angeführten Stelle beachtet: *δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν · εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν · ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα.* (Vgl. auch p. 17 E: . . . *ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα* und 18 A). Schliesslich wendet Rettig (S. 14) gegen Zeller mit Recht ein, dass sich nicht die Ursache des Philebus und das Muster der Sinnenwelt im Timäus sondern die Ursache der Sinnenwelt und der Weltschöpfer entsprechen, und ebenso andererseits das sich selbst Gleiche und das Muster der Sinnenwelt im Timäus und das *πέρας* des Philebus. Dass dies der Fall ist, wird besonders klar, wenn man Tim. p. 50 C.: . . *χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον · καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει . . . τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ* in Betracht zieht. Das Einteilungsprinzip ist hier eben dasselbe wie das im Philebus angewandte, wenn auch — wie wir gleich (S. 44 u. Abh.) sehen werden — das *ὅθεν κ.τ.λ.* die Ideen in einem weiteren Sinne bezeichnet als dies das *πέρας* des Philebus will. Aber die Einteilung in das „Begrenzende", das „Unbegrenzte" und das „aus diesen beiden zu einer Einheit gemischte" (p. 23 C: *τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἓν τι ξυμμισγόμενον*, vgl. p. 16 C: . . *ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων*) oder das *τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν* (p. 26 E) entspricht der eben angeführten so deutlich, dass man nicht

Gattung des Begrenzenden zugewiesen werden[1]). Aber zum Überfluss bezeichnet auch der Philebus selbst den „wahrhaften" und göttlichen Nus als das Gute[2]) ganz ebenso wie die eben angeführte Phädon-Stelle. So wird die Schroffheit der Schei-

mehr bezweifeln kann, dass das πέρας mit den Ideen gleichbedeutend ist; das ἄπειρον und das ἐν ᾧ γίγνεται sind beide Male nur verschiedene Ausdrücke für die Materie, und da das Gewordene in dem Timäus das ἔκγονον dieser und der Ideen, hier das ἔκγονον dieser und des πέρας genannt wird, so muss man die Einerleiheit von πέρας und Ideen zugeben, zumal Platon „sich hier bereits auf dem Wege zum Timäus befindet."

[1]) Denn „die Idee des Guten ist der erste Abschluss, die wahrhafte Vollendung der Ideenlehre. Sie bedingt den spezifischen Unterschied zwischen Mathematik und Dialektik. Wäre sie nicht, so wäre die mathematische Forschung, wenn anders sie die Erkenntnis des beständig Seienden ist, selbst Ideenforschung" (H. Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburger Rektoratsprogramm. 1878. p. 27).

[2]) p. 22 C. Zu einem genauen Verständnis der Stelle ist es nötig, auf den Zusammenhang derselben mit den vorangegangenen Ausführungen näher einzugehen. Dieser weist auf p. 14 B zurück, wo die Frage allererst zur Diskussion gestellt wird, πότερον ἡδονὴν ταγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἤ τι τρίτον ἄλλο εἶναι. Nebenerörterungen dienen dann dazu, die Fragestellung zu erläutern und zu vertiefen. (S. bes. p. 19 B und 20 B.). Nunmehr wird zunächst (— p. 21 E) das Leben der Lust, dann (— p. 22) das Leben der Einsicht und schliesslich „das aus beiden gemischte" besprochen mit dem Ergebnis, dass dem letzteren der Preis zuerkannt wird, wie dies Sokrates schon in 20 B zu erwarten scheint. Hatte er aber dort schon für den Fall, dass sich die Reden, die er „schon lange im Traume oder auch wachend vernommen habe," bewahrheiten, und dass sich weder Lust noch Einsicht, sondern etwas „anderes drittes von ihnen verschiedenes" als das Bessere erweise, den Schluss gezogen, dass dann die Lust nicht mehr siegen könne, da ja τὸ γὰρ ἀγαθὸν οὐκ ἂν ἔτι ταὐτόν αὐτῇ γίγνοιτο, so gewinnt jener Schluss jetzt Geltung, nachdem die Voraussetzung desselben bewiesen wurde, und Sokrates sagt: Ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. Aber Philebus erwidert nun: Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει τιν' ταὐτὰ ἐγκλήματα. Sokrates antwortet: Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὁ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τὸν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν,

dung von Nus und Ideen dadurch wieder gemildert, dass jener gleichbedeutend ist mit dem Guten: der Nus steht, obwohl nicht selbst eine Idee im gewöhnlichen Sinne, wieder in inniger Beziehung zu den übrigen Ideen.

Grössere Schwierigkeiten bereitet der Timäus. Nicht nur, dass der Demiurg als die Ursache der Welt ausdrücklich zu

---

ἀλλ᾽ ἄλλως πως ἔχειν. τῶν μὲν οὖν νικητηρίων πρὸς τὸν κοινὸν βίον οὐκ ἀμφισβητῶ πω ὑπὲρ νοῦ, τῶν δὲ δὴ δευτερείων ὁρᾶν καὶ σκοπεῖν χρὴ περὶ τί δράσομεν. τάχα γὰρ ἂν τοῦ κοινοῦ τούτου βίου αἰτιώμεθ᾽ ἂν ἑκάτερος ὁ μὲν τὸν νοῦν αἴτιον, ὁ δ᾽ ἡδονὴν εἶναι. Man sieht: Das *Τάχ᾽ ἄν—ἔχειν* ist nur eine Einschaltung; hier handelt es sich nur um die Frage *τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον* (p. 19 C) und die Untersuchung eilt sofort weiter, um dem Nus wenigstens „die zweite Stelle" zu sichern. Aber eben diese Einschaltung ist für uns von der grössten Wichtigkeit; sie kann nicht anders interpretiert werden als: der „wahrhafte und göttliche Nus" unterliegt nicht „denselben Einwendungen" sondern „verhält sich anders" d. h. ist identisch mit dem *ταὐτὸν καὶ ἀγαθόν*. Dass Platon hier nicht ausdrücklich sagt: der wahrhafte Nus ist identisch mit dem Guten, findet eben seine Erklärung im Hinblick auf den Gang der Erörterung: Hätte er es gethan, so hätte er doch auch gleich erklären müssen, wie er dies meine, da eine solche Behauptung so hätte aufgefasst werden können, als ob dem *κοινὸς βίος* der Rang streitig gemacht werden solle. Platon hätte dann das Verhältnis der Idee des Guten zu dem hier gemeinten *ἀγαθόν* erörtern müssen; eine solche Untersuchung fügt sich aber nicht in den Zusammenhang des Philebus, und das *ἀλλ᾽ ἄλλως πως ἔχειν* will sie von vorne herein verhindern. Aber wie Sokrates in jenem „Dritten" von Anfang an nur eine Gefahr für den Sieg der „Lust", nicht aber für den des Nus erblickt, so vermag ihn auch jetzt der Einwand des Philebus nicht zu erschüttern; mag sein „eigener Nus" auch unterliegen, so hat er doch das Bewusstsein, dass der „wahrhafte Nus" in Wahrheit das Gute ist, und so gesteht er dem *κοινὸς βίος* gerne *ὑπὲρ νοῦ* zu, dass er „das beste unter den menschlichen Dingen sei": In diesem Sinne macht er ihm „den Siegespreis nicht streitig." Unsere Stelle darf demnach, namentlich aber auch im Hinblick auf die, wie es scheint, in diesem Zusammenhang nicht beachtete Phädonstelle unbedenklich als eine Beweisstelle für die Identität des Nus und der Idee des Guten angesehen werden. Die Erklärung Stallbaums z. St. trifft nicht das Richtige.

Anfang des Dialogs von den Ideen unterschieden wird, wird von jenem auch ausgesagt, dass er auf die Ideen hinblicke, um die Welt ihnen nachzubilden. Also — meint man — kann er doch wohl selbst nicht Idee sein?!

Dass er es dennoch ist, ja sein muss, steht uns nach unserer ganzen Erörterung fest.

Aber zudem bezeichnet der Timäus selbst die Welt als *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* [1]), als „Abbild des Schöpfers" und erzählt, dass Gott die Welt sich selbst habe möglichst ähnlich machen wollen [2]). Also muss doch der Demiurg selbst das höchste Vorbild der Welt sein, das aber heisst nichts anderes als: der Demiurg ist identisch mit der Idee des Guten [3]).

Ferner wird der Demiurg das „Beste" [4]) und das „Beste des Denkbaren und ewig Seienden" [5]) genannt — ebenso aber nennt die Republik die Idee des Guten „das Beste des Seienden" [6]), „das Glänzendste des Seienden" [7]) und das „Glückseligste des Seienden" [8]). Wie wäre es möglich zumal bei der nahen Beziehung der beiden Dialoge, dass beide Male ein Verschiedenes gemeint wäre [9])!

---

[1]) p. 92 C: Die meisten Ausgaben haben *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ* (scil. *θεοῦ*) *θεὸς αἰσθητός*. In der handschriftlichen Überlieferung sind beide Lesarten vertreten; jedoch glauben wir (mit Archer-Hind p. 344, s. dessen Bemerkung z. St.) dem *ποιητοῦ* den Vorzug geben zu sollen.

[2]) p. 29 E. Vgl. auch p. 34 B und p. 68 E.

[3]) Vgl. Zeller II, 1, p. 710$_5$.

[4]) *τὸ ἄριστον* p. 30 A.

[5]) *τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ἄριστον* p. 37 A.

[6]) *τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὖσιν.* VII, p. 532 C. Vgl. VI, p. 509 D.

[7]) *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον* VII, p. 518 C.

[8]) *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος* VII, p. 526 E. Vgl. Tim. p. 68 E: *διὸ δὴ χρὴ δὺ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι . . . τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου.*

[9]) Vgl. auch Tim. p. 30 A: *ἄριστος τῶν αἰτίων* und Republik VII, p. 517 C (s. o. S. 35). Zeller stellt a. a. O. die letztere Stelle und Rep. VI, 509 B mit Tim. 37 A zusammen; aber die Übereinstimmung ist in den von uns bezeichneten Stellen eine viel genauere.

Dazu kommt, dass in 48 E sqq., nachdem eben neben dem Nus die Ananke als die Ursache der Weltentstehung eingeführt worden war, nur von dieser letzteren, den Ideen, der „Gattung des Urbilds“ und dem Gewordenen, nicht aber von dem Demiurg die Rede ist. Ist das nicht gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, dass der „Demiurg“ oder die „Vernunft“ eben auch jener „ersten Gattung“ angehöre? Hatte Platon zu Anfang des Timäus den Demiurg als die Ursache der Weltbildung eingeführt, so musste eben die Idee des Guten als die wirkende Ursache von den Ideen überhaupt unterschieden werden. Da aber, wo Platon die Prinzipien zusammenfasst, kann er von dem Demiurg schweigen, — die Ideen sind hier im weiteren Sinne verstanden, auch die Idee des Guten, auch der Demiurg gehört zu ihnen [1]). Aber auch das in der Republik für die

[1]) Dieser Schluss ist zwingend. Aber er findet zudem eine interessante Bestätigung in der unter dem Namen des Timäus Lokrus bekannten, spät verfassten Paraphrase des platonischen Timäus. Dieselbe erzählt die Weltbildung im allgemeinen in derselben Reihenfolge wie ihr Vorbild. Das erste Kapitel jedoch giebt die Ausführungen p. 48 sqq. wieder: *Τίμαιος ὁ Λοκρὸς τάδε ἔφα· δύο αἰτίας εἶμεν τῶν συμπάντων, νόον . . ., ἀνάγκαν . . . τουτέων δὲ τὸν μὲν τᾶς τἀγαθῶ φύσιος εἶμεν θεὸν τε ὀνυμαίνεσθαι ἀρχάν τε τῶν ἀρίστων, τὰ δ' ἐπόμενά τε καὶ συναίτια εἰς ἀνάγκαν ἀνάγεσθαι· τὰ δὲ ξύμπαντα ἰδέαν, ὕλαν, αἰσθητόν τε οἷον ἔκγονον τουτέων.* Hier ist also deutlich der Demiurg mit der Idee des Guten identifiziert, und Idee, Materie und das Gewordene sind „die Gesamtheit“ alles Existenten. Dass aber der Paraphrast hier keine subjektive Deutung vorträgt, wird besonders daraus deutlich, dass er gleich zu Beginn des zweiten Kapitels seiner Schrift sagt: *Πρὶν ὢν ὠρανὸν γενέσθαι, λόγῳ ἦστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεὸς δαμιουργὸς τῶ βελτίονος.* Man sieht, er hält sich sklavisch an seine Vorlage und giebt nur getreulich wieder, was er in dieser findet. Er bemerkt gar nicht den Widerspruch oder vielmehr, er weiss ihn nicht zu erklären, weil ihm das Verständnis für das Unterscheidende in der Sprache des Mythus und in derjenigen der systematischen Darstellung abgeht. Wie ich nachträglich sehe, macht bereits Susemihl (Platons Werke IV$_3$ Stuttg. 1857 p. 932) auf diesen Widerspruch aufmerksam, den er ebenfalls in der Weise erklärt, „dass in der mythischen Darstellung des Originals allerdings Beides, Unterschei-

Idee des Guten angewandte Bild kehrt hier wieder und zwar für die Gesamtheit der Ideen, das ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον wird „passend" mit dem Vater und das in der Mitte (zwischen diesem und dem δεχόμενον) stehende mit dem „Sprössling" verglichen. Was hier von dem Seienden überhaupt ausgesagt wird, das bezieht sich natürlich in erster Linie auf die „Herrscherin des geistigen Geschlechts" [1]) und die Identität dieser mit dem τόδε τὸ πᾶν γεννήσας [2]) lässt sich demnach auch von dieser Seite aus dem Timäus selbst beweisen. Das Bild „Vater" drückt eben beides aus: Formale Ursache und wirkende Ursache; wie sehr aber bei dieser bildlichen Redeweise an die Idee des Guten gedacht ist, dies zeigt sich besonders darin, dass die Ideen hier als das ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον beschrieben werden, während diese sonst in der Darstellung des Timäus von der Gattung der Ursache unterschieden werden. Ja, ich möchte noch weiter gehen und behaupten, dass die Bezeichnung πατήρ für die Ideen schlechthin — gar nicht hätte angewandt werden können —, denn sie stände dann im Widerspruch damit, dass der Schöpfer der Welt, der Demiurg, auch ihr Vater genannt wird. Ist die Idee des Guten mitinbegriffen, so hat jene Bezeichnung ihr gutes Recht. Allerdings ist der Widerspruch damit noch nicht gehoben, aber er wird doch sofort erklärlich, wenn wir bedenken, dass der Vergleich der Materie mit der Mutter und des Gewordenen mit dem „Kinde" notwendig dazu führte, dass die Ideen in ihrer Gesamtheit — sowohl die Idee des Guten als auch die nur die Gattung des Vorbilds repräsentierenden Ideen — mit dem „Vater" in Vergleich gebracht wurden. Zeigt die Trennung zwischen Demiurg und Ideen zu Anfang des Timäus die Übereinstimmung mit der Vier-

dung und Gleichsetzung vorhanden ist und ohne Widerspruch sein durfte, was der Epitomator ohne feineren Sinn für das Verhältnis ohne weiteres ins Dogmatische übersetzt hat."

[1]) Republik VI, 509 D: . . καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους. Vgl. Philebus p. 28 C.

[2]) Tim. p. 41 A; vgl. 37 C, 68 E u. a. O.

teilung des Philebus, und wird dort die Scheidung zwischen πέρας und αἰτία wieder dadurch gemildert, dass jene Ursache mit dem Guten gleichgesetzt wird, so kommt diese Identität hier in jener Dreiteilung zum Ausdruck, die durch die Bildersprache des Timäus herbeigeführt wurde, die aber doch nur möglich war, wenn Demiurg und Ideen überhaupt neben dem Trennenden auch das Gemeinsame hatten, dass sie beide Formalursachen waren [1]), und so dürfte auch das ein Beweis sein für die Einerleiheit des Demiurg und der Idee des Guten [2]).

---

[1]) In 52 D fasst Platon noch ein Mal das Ergebnis der Untersuchung zusammen: *Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὅν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.* Wie kopflos der Epitomator zu Werke geht, zeigt am besten, dass die oben angeführte Stelle zu Beginn des zweiten Kapitels im sprachlichen Ausdruck gerade an die eben mitgeteilte anknüpft.

[2]) Die Frage des Aristoteles *τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* (Metaphysik I. 9. 991 a, 22) wird im Lichte dieser Stellen erst so recht verständlich und soll keineswegs dem Platon vorwerfen, dass er nicht angebe, wer die Dinge den Ideen nachbilde (so Zeller II_1 p. 469 und 713), sondern vielmehr auf Grund der Voraussetzung, dass diese nicht Ursache der Bewegung und Veränderung sein können, (Metaph. I. 9. 991 a, 9 u. a. O.) besagen, welchen wissenschaftlichen Wert kann dieses „Werk bildende", „auf die Ideen hinschauende" beanspruchen, von dem im Timäus die Rede ist. Wenn aber Zeller p. 469_4 gegen diejenigen, die etwa sagen wollten, der Demiurg sei kein wissenschaftliches Erklärungsprinzip und sei deswegen von Aristoteles ausser Acht gelassen worden, anführt, dass Aristoteles auch sonst wenig begründete, platonische Ansichten mitteilt, so liegt bei dem Demiurg doch die Sache wesentlich anders. Die Angabe des Aristoteles, dass Platon nur zwei Ursachen berühre, das *τί ἐστι* und die *ὕλη* (Metaph. I. 6. 998 a. 8), geschieht eben vollständig in Berücksichtigung des Timäus, insofern ja Platon — wie wir gesehen haben — innerhalb der Darstellung selbst den Demiurg einordnet in die Reihe der *παραδείγματα*. Aber zudem zeigt schon die Hinzufügung: *πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον*, dass Aristoteles sehr wohl hier auf den Timäus (p. 28 A, 29 A u. a. O.) Bezug nimmt, aber er kann eben dem Demiurg nicht den Rang eines „wissenschaftlichen Errklärungsprinzips" zuerkennen,

Nunmehr aber verliert auch die Bezeichnung: „Demiurg" und „Schöpfer und Vater" alles Auffallende: die eben hier festgestellte Übereinstimmung der bildlichen Redeweise kann bei dem engen Zusammenhang zumal, in dem Timäus und Republik stehen, keine zufällige sein, und wir sehen deutlich, dass der Ansatz zu der Personifizierung der Idee des Guten bereits in dem früheren Dialoge vorhanden und nur in dem späteren weiter durchgeführt ist. Ist diese hier aber von vorneherein durch die mythische Form der Darstellung bedingt, so zeigt überdies die ganze Art und Weise der Einführung des Demiurg in dem Proömium, dass Platon denselben nicht wörtlich verstanden wissen will.

Wir haben schon oben gesehen, dass der Timäus von dem Gewordenen im allgemeinen ausgeht und auseinandersetzt, dass die Schönheit desselben von der Schönheit des Urbilds abhänge oder vielmehr davon, auf welches Vorbild der Demiurg

---

umsoweniger als er die Einerleiheit desselben mit der Idee des Guten, nicht aber deren Sonderstellung unter den Ideen überhaupt erkennt. Diese aber nennt Arist. unmittelbar vorher „leeres Geschwätz" und „dichterisches Gleichnis". Dass Aristoteles hier das „auf die Ideen hinblickende" von den Ideen selbst unterscheidet, geschieht nur in der Fragestellung unter Bezugnahme auf den μῦθος des Timäus: das ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον ist gleichsam in Anführungszeichen zu denken. Für diese Auffassung sprechen auch die von Zeller p. 712$_3$ namhaft gemachten Stellen der Metaphysik, in welchen berichtet wird, dass Platon das „Eine" und die Idee des Guten identifiziert habe, namentlich aber auch die von Zeller a. a. O. wohl mit Recht auf Platon bezogenen Worte: (I. 4. 985 a 9): τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι. (Man beachte, dass der Schluss des 6. Kapitels, wo Arist. von Platon redet, ausdrücklich auf das vierte Kap. zurückweist!). Vgl. auch die von Zeller a. a. O. aus den Harmon. Elem. des Aristoxenus und besonders die aus Theophrast (bei Simplic. Physik 26, 23) beigebrachte Stelle, wo dieser von Platon sagt: δύο τὰς ἀρχὰς βούλεται ποιεῖν, τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην, ὃ προσαγορεύει πανδεχὲς, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν ὃ περιάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμει. Vgl. die S. 32$_1$ zitierten Timäusstellen und S. 43$_1$ Anm. Demnach kann unsere Stelle für die Frage nach dem Wert der aristotelischen Zeugnisse über das platonische Schrifttum nicht in dem Sinne herangezogen werden, in welchem sie Zeller a. a. O. verwertet.

hinblicke, auf das „ewige“ oder das „entstandene“ [1]). Hier ist, was allgemein übersehen zu werden scheint, von dem Demiurg, dem Künstler schlechthin die Rede und das „Gewordene“ hat hier allgemeinere Bedeutung [2]). Platon beweist dann, dass die Welt geworden sei; also erhebt sich wieder die Frage, nach welchem Vorbild bildet sie der Demiurg? Er erörtert hier wiederum beide Möglichkeiten, aber diejenige, dass der Demiurg auf das „Gewordene“ hinblicke, doch nicht recht im Ernste [3]): der Demiurg ist hier der göttliche Demiurg. Platon fährt dann fort: „Den Vater und Schöpfer dieses Weltalls zu finden, ist schwer und über den Aufgefundenen gegen alle sich auszusprechen, ist unmöglich.“ Offenbar ist hier also der Demiurg von dem Gewordenen im allgemeinen nur übertragen auf die Welt im besonderen in ähnlicher Weise wie zu Anfang des zehnten Buches der Republik der Demiurg als Schöpfer der ὃ ἔστι κλίνη eingeführt wird [4]). Dass sich Platon über das Wesen dieses Demiurg gar nicht ausspricht, ist schon an sich auffallend, die Form der Begründung aber erinnert ganz und gar an die Schilderung der Idee des Guten in der Republik. Mit Recht wurde schon auf das τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῇ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι aufmerksam gemacht [5]), aber auch das καὶ

[1]) p. 28 A: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπτων ἀεί, . . . καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονός . ., οὐ καλόν.

[2]) Namentlich ist auch an die Erzeugnisse der menschlichen Kunstfertigkeit gedacht; das γιγνόμενον ist hier gleichbedeutend mit demjenigen „Abschnitt des Sichtbaren“, der Republ. VI, 510 A im Gegensatz zu den εἰκόνες bezeichnet wird als τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

[3]) p. 29 A: εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργός ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δέ, ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τὸ γεγονός.

[4]) Demnach verwandelt sich das αἴτιον doch nicht ohne weiteres in einen ποιητής, πατήρ, δημιουργός, wie Zeller 717$_1$ annimmt.

[5]) Zeller 710$_5$; vgl. Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-

εἰρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν erhält erst seine rechte Beleuchtung, wenn man bedenkt, dass die Idee des Guten in der Republik als das μέγιστον μάθημα bezeichnet wird [1]), welches nur die Scharfsinnigsten und Tüchtigsten, nur die „besten Naturen" und auch diese nur mit grosser Anstrengung zu sehen vermögen [2]).

Steht uns so die Identität des Demiurg und der Idee des Guten von allen Seiten fest, und haben wir erkannt, dass schon die ganze Einführung des Demiurg-Begriffs zeigt, dass derselbe nicht wörtlich genommen werden darf, ebenso aber auch, dass schon in diesen einleitenden Bemerkungen die Einerleiheit der beiden Begriffe zu deutlichem Ausdruck kommt, so kann alles dasjenige nicht mehr als unserer Auffassung widersprechend angesehen werden, was mit der von uns deutlich als mythisch erkannten Form der Darstellung zusammenhängt. War die Idee des Guten einmal personifiziert worden, so musste auch in den εἰκότες λόγοι von derselben in der Weise gesprochen werden, als ob sie die persönliche Gottheit wäre; denn eben für den „Nomos" und der künstlerischen Form der Darstellung zuliebe war jene Personifikation vorgenommen worden.

Ist aber der Demiurg die Idee des Guten, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, dass die Demiurgen, welche die Thätigkeit des höchsten Gottes fortsetzen und vollenden, gleichbedeutend seien mit den Ideen überhaupt [3]). Der verkennt die dichterische Genialität Platons, der glaubt, dass man die Sprache des Mythus so ohne weiteres in die Sprache der Begriffe übersetzen könne. Eine solche Gleichsetzung wäre jedoch nach unseren obigen Ausführungen auch nicht mit der Republik und dem Philebus zu vereinbaren, und die Unterscheidung zwischen αἰτία und

römischen Philosophie II 1. Berlin. Reimer 1844, p. 342 f.), der noch auf Legg. X, 897 D, Republik VI, 506 E, Philebus p. 64 A und Phädrus p. 246 C verweist.

[1]) Republ. VII, 519 C, 531 C u. a. O.; vgl. auch Sophist. p. 254 A.

[2]) Republ. p. 519 C, p. 526 E sqq., p. 534 B sqq. u. a. O.

[3]) Dies ist die gewöhnliche Auffassung.

παράδειγμα zu Anfang des Timäus hätte keinen Sinn, wenn auch die Ideen schlechthin wirkende Ursachen wären. Aber auch das Maass der Freiheit, welches dem Dichter zugebilligt werden muss, wäre überschritten, wenn die Ideen, auf welche der Demiurg hinblickt, um die Welt ihnen nachzubilden, innerhalb des Timäus selbst zu Göttern würden, denn dann wäre die Einheit der künstlerischen Komposition durchbrochen. Haben wir aber gesehen, dass Nus und die Idee des Guten ein und dasselbe bedeuten und dass andererseits dort, wo der Zusammenhang der Erzählung für einen Augenblick aufhört, damit die zweite Ursache der Weltentstehung eingeführt werde, Nus und Ananke als die Ursachen derselben bezeichnet werden, so werden wir erkennen, dass die δημιουργοί nur eine poetische Zugabe sind. Ihrem eigentlichsten Sinne nach sind auch sie nichts anderes als die Idee des Guten, und so kann Platon an einer Stelle sagen: „Wir müssen beiderlei Arten der Ursachen nennen, abgesondert die, welche mittels der Vernunft Schöpfer des Schönen und Guten sind und getrennt wiederum die, welche ohne Vernunft jedesmal das, was sich eben trifft, planlos hervorbringen“ [1]). Die Demiurgen in ihrer Gesamtheit also sind der mythische Ausdruck für den Nus oder die Idee des Guten und auch, wenn die Welt τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα genannt wird [2]), heisst das nichts anderes als: Der Kosmos ist ein Abbild der Idee des Guten [3]). Aber mit der Meisterschaft eines echten Dichters hat Platon die δημιουργοί des Volksglaubens für seine Darstellung zu verwerten gewusst: Zu Be-

[1]) p. 46 E: λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.

[2]) p. 37 C.

[3]) Die Schwierigkeit, das αἴδιοι θεοί auf die Ideen zu beziehen, empfindet auch Archer-Hind p. 118: „Nowhere else does Plato call the ideas „gods“, and the significance of so calling them is very hard to see. If however Plato wrote θεῶν (which I cannot help regarding as doubtful), I am convinced, that he used this strange phrase with some deliberate purpose in view; but what that purpose was, I confess myself unable to divine.“

ginn des Timäus nennt der Philosoph die Güte des Schöpfers die *ἀρχὴ κυριωτάτη*, die „eigentlichste Ursache" der Weltbildung, und man versteht dies vorläufig noch nicht dahin, dass Platon neben dieser noch eine andere annehme; der freudigste Optimismus beherrscht die ganze Schilderung, und man beachtet noch nicht das immer wieder hinzugefügte *ὅτι μάλιστα* und *κατὰ δύναμιν*: Gott hat die Welt sich „möglichst" ähnlich machen wollen, der Schöpfer wollte, dass nichts schlecht sei „nach Möglichkeit"; aber nachdem wir erfahren haben, wie „der ewig seiende Gott" die unvergängliche Welt und die seligen Gestirne bildet, bemerken wir einen Einschnitt in der Erzählung: der Demiurg hält eine Anrede an die Götter und trägt ihnen die Bildung der sterblichen Lebewesen auf; die Vollkommenheit der Welt verlangt auch diese, aber der Demiurg selbst kann sie nicht bilden, da sie sonst den Göttern glichen; er übergiebt ihnen nur die unsterbliche Seele, und diese formen die sterblichen Körper und, was noch rückständig war an der menschlichen Seele, und vollenden auf das schönste und beste das sterbliche Wesen, „insoweit es nicht für sich selbst die Ursache von Übeln würde"; von einem zweiten Prinzip der Weltentstehung hören wir immer noch nichts, aber in 47 E erhält das *ἀρχὴ κυριωτάτη* erst recht seine Erklärung, wenn es heisst: *Τὰ μὲν οὖν παρελη-λυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι.* Nus und Ananke sind die beiden Ursachen der Weltbildung — der Optimismus ist getrübt, — aber jener gewinnt doch die Oberhand und „überredet diese, das meiste von dem Entstehenden zum Besten zu führen." Wir erkennen: die Thätigkeit des Demiurg bezeichnet die Wirkung der Idee des Guten, sofern sie sich auf dasjenige beschränkt, das von dem Makel der Vergänglichkeit und der Sünde frei ist; aber ihre Wirksamkeit erstreckt sich auch auf die sterblichen Lebewesen, unter dem Gesichtspunkte der Vollkommenheit der Welt haben auch diese ihre Berechtigung, und die „Demiurgoi" sind die Beauftragten und Stellvertreter Gottes bei der Schöpf-

ung derselben, sie „ahmen die Thätigkeit des Demiurg nach", aber sie verbinden das Sterbliche mit dem Unsterblichen, sie bedeuten die durch die Ananke gehemmte Thätigkeit der Idee des Guten.

Nunmehr kann aber auch erst das *νοητὸν ζῷον* richtig gewertet werden. Dass die Welt ein Abbild sowohl dieses als auch des Schöpfers selbst genannt wird, könnte für den ersten Augenblick verwirren und hat thatsächlich zu der Annahme geführt, dass nicht nur Demiurg und Idee des Guten sondern auch Demiurg und *νοητὸν ζῷον* identisch seien [1]). Aber was soll es dann heissen, dass der Demiurg — wie in dem Prooemium ausgeführt wird —, auf die Idee hingeblickt habe, um die Welt nach dem Vorbilde derselben zu gestalten? Haben wir gesehen, dass die Idee, von der hier die Rede ist, in dem Nomos näher als das „geistige Lebewesen" beschrieben wird, so müssen wir doch fragen, was bedeutet diese strenge Scheidung jener beiden Begriffe, wenn sie im letzten Ende ein und dasselbe bedeuten? Oder könnte die mythische Form der Darstellung die Einführung des *ν. ζ.* wirklich erklären, — auch für den Fall, dass der Demiurg selbst nichts anderes wäre als „a mythical duplicate of the *αὐτὸ ζῷον*"? Aber vor allem: Ist denn die Welt in Wahrheit — nach dem Mythus des Timäus — ein getreues Abbild der Idee des Guten?

Wir haben soeben von den zwei Ursachen der Weltbildung

---

[1]) Archer-Hind. p. 345: „the *δημιουργός* and the *αὐτὸ ζῷον* are one and the same: the *δημιουργός* being simply a mythical duplicate of the *αὐτὸ ζῷον*, the introduction of which was necessitated by the poetical and narrative form of the exposition. Both the *δημ.* and the *αὐτὸ ζῷον* represent the primal unity, considered as though not yet pluralised, which must evolve and manifest itself under the form of plurality and so be a truly existent One. And surely nothing can be more thoroughly characteristic of Plato than that after talking parables throughout, he should at the very end of the dialogue drop one single word, *φωνᾶεν συνετοῖσι*, which was to open our eyes to the fact, that he did speak in parables; that if we desire to understand the philosopher, we must be in sympathy with the poet."

gesprochen, welche uns in dem Timäus entgegengetreten, von Nus und Ananke. Die dem griechischen Bewusstsein von vornherein feststehende Überzeugung von der Schönheit des Universums und die Platon eigentümliche von der sieghaften Macht des Geistes haben diesen Dualismus zu mildern, aber nicht zu beseitigen vermocht. Bei der platonischen Ansicht von dem Körperlichen war ein Monismus nicht möglich, und zumal das „Entstehende und Vergehende" war nach dieser Ansicht „ein mit Finsternis Gemischtes" [1]) und konnte aus dem Nus allein nicht abgeleitet werden. Ja, es hätte mit diesem überhaupt nichts zu schaffen, wäre es gänzlich des Geistes unteilhaftig; der Optimismus Platons forderte nicht nur die Weltharmonie, sondern auch die Weltseele [2]); der Kosmos selbst muss ein ὁρατὸν ζῷον, ein sichtbares Lebewesen sein, ja sogar ein „vernunftbegabtes", soll er in Wahrheit das „Schönste des Gewordenen" sein. Diese Vergeistigung der Welt ist der höchste Ausdruck für den platonischen Optimismus, in dem Kampf zwischen Nus und Ananke gewinnt der erstere die Oberhand, versucht sich selbst alles möglichst ähnlich zu machen, überredet diese, das Meiste von dem Entstehenden zum Besten zu führen u. s. w.; die Welt ist der Inbegriff alles Beseelten; sie ist nicht nur ein blosser Körper. Aber das Körperliche kann aus der Welt doch nicht entfernt werden, so sehr auch das Seelische und Geistige ihr eigentlichstes Wesen ausmacht. Die Welt ist ein Abbild der Idee des Guten, aber ὅτι μάλιστα und κατὰ δύναμιν. Aus der Güte des Demiurg folgt, dass der Kosmos ein beseeltes Lebewesen ist. Erst, „nachdem dieses feststeht", kann die Frage erhoben werden, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε. Die Welt ist das Abbild eines wahrhaften ζῷον. Aber die Schönheit und Vollkommenheit des Universums oder vielmehr die Güte des Demiurg verlangt, dass es nach der Idee desjenigen Lebewesens gebildet sei, welches „ebenso alle

[1]) Republik VI, p. 508 D.

[2]) S. bes. Tim. p. 30 A sq.

lebendigen Wesen umfasst, welche mittels des Denkens erfasst werden wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe". Die Welt ist das „Schönste unter den Gewordenen" geworden [1]), das schönste Gewordene aber ist nichts anderes als das vollkommene Lebewesen, die Welt ist ein Abbild des *παντελὲς νοητὸν ζῷον*. Die Idee des Guten aber ist die Quelle alles Seins und aller Vollkommenheit, „über alles emporragend an Würde und Kraft". Der Demiurg blickt hin auf das *ν. ζ.* heisst: der Schöpfer vermag die Welt sich nicht selbstähnlich zu gestalten — das hindert die Materie. Diese Redeweise: „der Demiurg blickt hin" kann nach unseren obigen Ausführungen keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Aber, abgesehen davon, ist ja der Terminus *βλέπειν* ohnehin niemals wörtlich zu nehmen.

Der Dualismus von Nus und Ananke — aber zugleich auch die siegreiche Kraft des ersteren —, findet seinen einheitlichen Ausdruck in dem *νοητὸν ζῷον*; die Gegensätze sind in diesem Begriffe versöhnt, der Pessimismus ist überwunden, und die Idee des Guten ist der die Welt bildende, göttliche Demiurg. Aber die Schönheit des Kosmos hat ihre Grenze; das Universum ist keine vollkommene Selbstdarstellung der Idee des Guten, es ist „das Schönste", — aber „unter den Gewordenen" [2]); die Welt ist ein „vollkommenes Lebewesen", aber sie ist doch ein Lebewesen; sie selbst ist unvergänglich kraft der ihr von dem Schöpfer verliehenen Seele, aber sie umfasst doch auch die Gesamtheit alles Entstehenden und Vergehenden. Die Güte des Werkmeisters giebt ihr eine „königliche Seele und einen königlichen Verstand" [3]) und gestaltet sie zu einem „seligen

[1]) p. 29 A; vgl. p. 29 E sqq, 32 C sqq, 34 B, 68 E u. a. O.

[2]) p. 30 A sq: .. *λογισάμενος οὖν εὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.*

[3]) Philebus p. 30 D: *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν*

Gotte“ [1]), aber sie bleibt doch ein Lebewesen und „das mit Finsternis Gemischte“ wird nur verklärt, aber nicht versengt von der Sonne des Guten: sie ist ein Abbild des *νοητὸν ζῶον*.

Jedoch nur insofern sie ein solches ist, kann sie auch *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* genannt werden. Wenn Platon schon zu Beginn des „Mythus“ von der Ananke schweigt und dieselbe nur leise andeutet, so ist am Schlusse von derselben überhaupt nicht mehr die Rede. Konnte auch die Darstellung selbst von der „umherirrenden Ursache“ [2]) nicht ganz absehen, und durften darum die *εἰκότες λόγοι* die Welt nicht als ein getreues Abbild der Idee des Guten beschreiben, so ist doch der Nus als die „eigentlichste Ursache“ der Weltentstehung nachgewiesen. Dies aber ist die Tendenz des platonischen Timäus. Konnte auch die Materie nicht ganz verdrängt werden, „denn es muss immer ein dem Guten Entgegengesetztes geben“ [3]), so tritt sie doch in den Hintergrund, und der Nus ringt ihr die Oberherrschaft ab. Der Philosoph durfte jene auch innerhalb des *μῦθος* nicht unerwähnt lassen und musste von der Schranke sprechen, welche sich der Idee des Guten hemmend in den Weg stellt; aber der Dichter konnte seinen Optimismus nicht besser zum Ausdruck bringen, als indem er zu Anfang nur von derjenigen Ursache spricht, welche schon nach dem Phädon „Alles verbindet und zusammenhält“ und indem er am Schlusse das „sichtbare Lebewesen“ ein Bild des Schöpfers nennt [4]). Der Philosoph

---

τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὃ φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι. Vgl. die vor. Anm.

[1]) Tim. p. 34 B. Gut stellt Rettig (p. 12) diese Stelle mit der in der vor. Anmerkung angeführten (und vielfach missverstandenen) zusammen.

[2]) Tim. p. 48 A.

[3]) Theätet p. 176 A.

[4]) Zu den früher angeführten Stellen vgl. noch p. 53 B: . . *τὸ δὲ ἧ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω* u. a. O. Dieser einschränkende Zusatz ist allerdings an einer Stelle auch in Bezug auf das Ähnlichkeitsverhältnis der Welt zu dem *ν. ζ.* gebraucht. p. 37 D heisst es: *καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀΐδιον ὄν, καὶ*

nennt den Kosmos ein Abbild des *νοητὸν ζῷον*, aber der Dichter darf ihn als ein Abbild des Schöpfers eben insofern bezeichnen, als er das „schönste des Gewordenen" der höchsten Idee gegenüberstellt. Jedoch die Kluft zwischen dem Daseienden und dem Seienden ist in der platonischen Lehre so gross, dass die Stufenreihen sich nicht gegenseitig entsprechen: auch das Universum kann nicht wahrhaft ein Abbild der Idee des Guten sein. Wie die Askese die dem Menschen „mögliche Verähnlichung mit Gott" [1]) herbeiführt, so bringt auch erst die Vergeistigung des Kosmos diesen der Gottheit näher; aber der Dualismus errichtet beide Male seine Scheidepfähle: Wie das Endziel der Ethik auf Erden niemals erfüllt werden kann, weil „das Böse unter der sterblichen Natur und in dieser Gegend der Notwendigkeit gemäss umherzieht" [2]), so scheidet die Ananke die Welt der Erscheinungen von der Idee des Guten; auch die Übermacht des Nus kann die Materie doch nicht ganz ertöten: der Optimismus findet an dem Dualismus eine Schranke, die er niemals vollkommen zu durchbrechen vermag [3]).

Hier möge uns noch eine kurze Bemerkuug gestattet sein. Wir haben bei der Untersuchung der Demiurg-Frage von den Ideen im allgemeinen nicht gesprochen, oder doch nur, soweit

---

τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν. (Vgl. auch p. 38 B). Aber der Unterschied ist klar; der Begriff der anfangslosen Ewigkeit widerspricht eben dem Begriffe des „Gewordenen" überhaupt, und in dieser Beziehung kann das „sichtbare Lebewesen" unmöglich ein getreues Abbild des „geistigen Lebewesens" sein.

[1]) Theätet p. 176 B.: . . *φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.*

[2]) a. a. O. A.

[3]) Mit Unrecht führt daher Zeller p. 710_5 als Beweis für die Identität des Demiurg mit der Idee des Guten an, dass nach Tim. 28 A u. C der Weltbildner auf das Urbild hinschaue, während er a. a. St. p. 29 E, 92 B selbst als dieses Urbild erscheine. Ebenso geht Gumlich (Beitr. zur Würdigung und zum Verständnis des platonischen Timäus. Jahresbericht des

es notwendig war, das Verhältnis derselben zu der platonischen Gottheit von vornherein zu bestimmen.

Aber eines ergiebt sich aus unserer Erörterung nichtsdestoweniger zur Genüge: die aristotelische Auffassung der Ideenlehre, wie sie Platons nicht würdig ist, ist auch nicht möglich: die Ideen sind formale, aber keine wirkenden Ursachen, keine „für sich bestehenden Substanzen," sie sind nichts anderes als die Erklärungsprinzipien, die sicheren Hypothesen der Wissenschaft.

Ist diese Auffassung der Ideen, wie sie hauptsächlich von H. Cohen [1]) und A. Auffarth [2]) vertreten worden ist, die einzig mögliche, so erhebt sich jedoch sofort die Frage: Kann danach die von uns dargelegte Ansicht über die Idee des Guten zurecht bestehen? Wäre es möglich, diese Frage, was Platon anbetrifft, a priori zu beantworten, man könnte nicht zweifelhaft sein, wie die Antwort lauten musste: Entweder die Ideen sind Formalursachen, dann muss es auch die oberste der Gattung sein oder aber: Die Idee des Guten ist wirkende Ursache, dann sind es auch die Ideen überhaupt und der Hohn des Aristoteles über diese „dichterischen Metaphern" ist gerechtfertigt.

Allein ein Schriftsteller und auch der philosophische darf nur nach seinen eigenen Aussagen beurteilt werden. Wir sehen

---

Friedrichs-Gymnasiums Berlin 1869 p. 14) von der falschen Voraussetzung aus, dass das „ewige Urbild" gleichbedeutend sei mit der Idee des Guten. Merkwürdigerweise spricht ihm gerade diese Annahme dafür, die Gottheit und die Idee des Guten gleichzusetzen, obwohl er sonst geneigt ist, den Demiurg-Begriff wörtlich aufzufassen. Aber das „ewige Urbild" ist nichts anderes als das *νοητὸν ζῷον*. Dies muss hier besonders angemerkt werden, weil auch sonst viele hervorragende Forscher die Sache so darstellen, als ob der Demiurg nach der Schilderung des Timäus hinblickte — auf die Idee des Guten. Die dies thun, interpretieren das „ewige Urbild" des Prooemium in ganz willkürlicher Weise, ohne dass sie den wichtigsten Interpreten, den Schriftsteller selbst, des näheren befragten (Vgl. 27 D, 29 A u. C mit 37 D, 38 A u. C, 39 E u. a. O.). Das „Prooemium" ist eben nichts weiter als ein „Vorspiel" und kann erst im Zusammenhange mit dem „Nomos" richtig gedeutet werden.

[1]) In der angeführten Schrift.

[2]) Die platonische Ideenlehre. Berlin 1883.

ab von der dichterischen und mythischen Form der Einkleidung und wollen den Dichterphilosophen nur nach dem beurteilen, was er in der nüchternen Sprache der Prosa vorträgt. Die ausdrückliche Trennung zwischen Nus und Ideen kann (für den Phädon) nicht geleugnet und die Thatsache durch keine Exegese beseitigt werden, dass der Philebus den Nus als Ursache trennt von den Ideen und ebenso der Timäus deutlich die Ursache des Werdens von dem blossen *παράδειγμα* unterscheidet.

Nur dieses Recht darf, wenn anders einer, der Philosoph für seine Beurteilung in Anspruch nehmen, dass man das Einzelne aus dem Geiste des Ganzen erkläre, und so muss die Frage erörtert werden: Ist es möglich, diese nicht wegzuleugnenden Thatsachen in Übereinstimmung zu bringen mit der eben dargelegten Auffassung der Ideenlehre überhaupt oder wenigstens sie auch innerhalb dieser Auffassung zu verstehen?

Was zunächst den Phädon angeht, so ist beachtenswert, dass hier die Ideen in ihrer Gesamtheit, wenn auch eine „andere Art der Ursache" als der Nus so doch „Ursache" genannt werden, ja recht eigentlich die Frage nach der „Ursache alles Werdens und Vergehens" beantworten sollen, nachdem dem Sokrates versagt war, auf dem *πρῶτος πλοῦς* das ersehnte Ziel zu erreichen. Die Auffassung der Ideen nun, wie sie im Phädon dargelegt ist, hat sich im wesentlichen in den hier in Betracht kommenden späteren Dialogen nicht verändert: die Idee muss also wahrhaft *αἰτία* auch in diesen sein in demselben Sinne, in welchem sie in jenem als solche bezeichnet ist. Wie ist es danach aber zu verstehen, dass Philebus und Timäus ausdrücklich *αἰτία* und *παράδειγμα* trennen, und dass die Republik nur der Idee des Guten, nirgends aber den Ideen überhaupt das Prädikat der *αἰτία* beilegt?

Soll die platonische Auffassung der Idee des Guten in Einklang stehen mit der Ideenlehre, so können diese scheinbaren Widersprüche nur so erklärt werden, dass im Phädon dem Sokrates zunächst der Anaxagoreïsche Nus als das Höchste gilt, den er zwar sofort vertieft und, wie wir gesehen haben, in der Richtung seiner Ideenlehre umdeutet, aber doch noch

nicht in deutlichen und bewussten Zusammenhang mit derselben bringt. Seinem innersten Wesen nach ist dieser Nus von vornherein im Geiste Platons nichts anderes als die Idee des Guten, aber er ist doch noch nicht klar und bestimmt als solche erkannt, der δεύτερος πλοῦς ist noch nicht unternommen, und wenn der Philosoph auch keinen Augenblick zweifelt, dass jener die wahrhafte Antwort geben müsse auf die Frage nach der Ursache alles Werdens, so vermag er ihn doch noch nicht als diese nachzuweisen und beschreitet den „zweiten Weg", um nach einer „anderen Art der Ursache" Umschau zu halten.

Dieser δεύτερος πλοῦς aber führt — in der Republik — hin zu der Idee des Guten: das sehnsüchtig begehrte Ziel des Phädon ist erreicht, der Nus, nun deutlich nichts anderes als die Idee des Guten, ist als die höchste αἰτία erkannt, und die Ursächlichkeit der anderen Ideen tritt immer mehr in den Hintergrund. Ist die Idee des Guten nun aber durch den δεύτερος πλοῦς zur letzten Ursache geworden, so kann jene ihrem eigentlichsten Sinne nach als solche nur im Sinne der Ideen im Phädon verstanden werden und nichts anderes bedeuten als die Ursächlichkeit der Hypothesis, des Prinzips und Gesetzes. Die Ursächlichkeit des Nus ist nun recht eigentlich die Ursächlichkeit „jener anderen Art der Ursache" geworden.

War aber einmal die αἰτία der Ideen überhaupt immer mehr verdrängt worden, und liess das ethische Interesse die Ursächlichkeit der Idee des Guten immer stärker betonen, so kommt jetzt der in Platon immer mächtiger werdende theologische Zug hinzu, um diese Scheidung noch schroffer zu gestalten und sich z. T. gegen die strenge Konsequenz seiner philosophischen Systematik geltend zu machen z. T. schon in der Republik in Form bildlicher Wendungen, aber noch deutlicher im Philebus und Timäus, bis er in den Leges vorherrschend wird. Der Standpunkt, den Platon in diesem Werke seines Alters einnimmt, ist so psychologisch begreiflich und in den früheren vorbereitet. So bestimmt aber die Trennung in jenen Dialogen — auch in dem Timäus nicht nur in dem „Mythus" sondern auch in dem Prooemium — vollzogen ist, so zeigt doch nament-

lich die letztere Schrift, dass der Zusammenhang des „Demiurg“ mit den Ideen Platon noch bewusst ist[1]), und wenn auch die Hinneigung zu der Auffassung des Demiurg als einer „aparten Substanz“ unverkennbar vorhanden ist und durch die mythische Form der Darstellung ebensowohl wie durch das theologische Element beeinflusst wird, so ist hier doch noch keine direkte Abbiegung von dem Wege des Systems zu konstatieren: Nur sehen wir, dass der Nus, der sich im Phädon den Ideen näherte und in der Republik die Idee des Guten geworden war, allmälig immer mehr zu seinem Ursprunge zurückkehrt.

Der grosse Schüler Platons, der die Ideen verächtlich als „leeres Geschwätz“ bezeichnete und höhnisch fragte: „Was ist das Werkbildende, auf die Ideen Hinschauende“ hat aber unbewusst in seinem *πρῶτον κινοῦν* wiederum an jene Idee des Guten angeknüpft, und auch die Gleichnisse der Republik haben tiefer auf ihn eingewirkt, als er selbst vielleicht dachte.

[1]) S. bes. p. 48 Esqq. u. S. 42 u. Abh.

II.

Der *Κόσμος Νοητός*.

Wir haben schon in der Einleitung auseinandergesetzt, in welcher Weise wesentliche Züge des platonischen Timäus in Philons Erläuterung des biblischen Schöpfungsberichts übergegangen sind, und wollen nunmehr sehen, in welchem Grade dies auch in Bezug auf das *νοητὸν ζῷον* statthat.

Wir sagen gleich, „in welchem Grade", denn es ist uns von vornherein klar, dass eine Umbildung stattfinden muss. Dem jüdischen Religionsphilosophen, der in Platon die Gedanken der Schrift zu lesen vermeinte, musste die Gottheit von vornherein mehr sein als die Idee des Guten, und obwohl dieselbe auch bei Philon häufig mit Ausdrücken bezeichnet wird, welche an diese erinnern, so ist sie ihm doch in Wahrheit „besser als das Gute selbst und besser als das Schöne selbst" [1]). War aber einmal die Bibel recht eigentlich die Erklärerin Platons geworden, so mussten die Schwierigkeiten in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Demiurg und Idee sofort ihre Lösung finden: der „Mythus" des Timäus erhielt seine wörtliche Erfüllung, der Demiurg blickt in Wahrheit hin auf die Idee, um die Welt ihr nachzubilden, und jene Stelle im Beginn des zehnten Buches der Republik, in welcher der Phyturg das ὃ *ἔστι κλίνη* erschafft, drückt in dieser Auffassung die eigentlichste Meinung Platons aus, der Demiurg wird auf den Thron erhoben und die Idee gestürzt, sie ist nur noch ein Gedanke

[1]) De op. mundi p. 2 M.

der Gottheit: Ihr gegenseitiges Verhältnis scheint geklärt. Unter den vielfachen Auslegungsmöglichkeiten, welche, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, die künstlerisch-plastische, dem selbstbewussten Lehrton abholde, paragraphenfeindliche Darstellungsweise des Dichterphilosophen zulässt, solange man sich eben an die blosse Form hält, kann für Philon nur eine ernstlich in Betracht kommen: der Urquell alles Seins muss auch der Urquell der Idee, Gott der „unkörperliche Ort der unkörperlichen Ideen“ [1]) sein. Lässt aber die intime Bekanntschaft des Alexandriners mit dem platonischen Schrifttum und zumal mit der Republik [2]) schon von vornherein erwarten, dass die oben erwähnte Stelle derselben für seine Beurteilung des Platonismus massgebend ist, so wird dies, abgesehen von

---

[1]) De cherubim I p. 148 M. Im Anschluss an Jerem. III, 4 *οὐχ ὡς οἰκόν με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἄνδρα τῆς παρθενίας σου* sagt Philon: *ἐμφαντικώτατα παριστὰς ὅτι ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν, ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα, καὶ τῶν συμπάντων πατὴρ ... καὶ σοφίας ἀνὴρ κ.τ.λ.* Auffällig ist hier das *ἄνδρα*, auf welches Philon besonderes Gewicht legt (S. a. a. O. C. 15), während unsere sämtlichen Septuagintahandschriften (Vgl. Swete, The Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. III. Cambridge 1894 z. St.) *ἀρχηγόν* haben. Mit Unrecht scheint mir C. Siegfried, „Philo und der Text der LXX“ (Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVI p. 238) die Lesart Philons für besser und dem Grundtext entsprechender zu halten. Auch der Hinweis auf Proverb. II, 17 העזבת אלוף נעוריה kann diese Ansicht um so weniger befestigen, als hier wie dort die eigentliche Bedeutung des אלוף „Freund“, „Vertrauter“, „Berater“ ist. (S. die Wörterbücher und Erklärer z. St.). Das *ἄνδρα* kann nur eine im Hinblick auf V. 1 und vielleicht noch aus anderen Interessen vollzogene Änderung sein. Die LXX übersetzen auch sonst nirgends אלוף mit *ἀνήρ*; die angeführte Proverbienstelle geben sie wieder durch: *ἡ ἀπολείπουσα διδασκαλίαν νεότητος* (vgl. auch Jerem. XIII, 21 אלופים לראש = *μαθήματα εἰς ἀρχήν*) und übersetzen sonst das Wort je nach dem Zusammenhang bald mit *ἡγεμών* (Gen. XXXVI, 15 u. a. O.; s. aber bes. Ps. LV, 14 אלופי ומיודעי = *ἡγεμών μου καὶ γνωστέ μου*), *χιλίαρχος* (Zach. IX, 7, XII, 5, 6 u. a. O.), bald mit *φίλος* (Prov. XVI, 28, XVII, 9) und ähnlichen Ausdrücken).

[2]) Stein, Sieben Bücher III, p. 12 $_1$.

der thatsächlichen Übereinstimmung mit der Darstellung Philons auch noch dadurch bestätigt, dass der Schöpfer De plantatione p. 329 M nach dem Vorbilde derselben ὁ μέγας φυτουργὸς καὶ ἐπιστάτης genannt wird [1]).

Hatte Philons allgemeiner Standpunkt so schon die Richtung vorgezeichnet, in welcher das platonische νοητὸν ζῷον eine Umwandlung erfahren musste, um in die philonische Lehre von der Weltbilduug aufgenommen zu werden, so wird doch erst durch die Hineindeutung in die ersten Verse der Genesis die genauere Umprägung vollzogen.

Wie aber konnte Philon in der Bibel die Lehre von dem „ewigen Urbild" wiederfinden, nach welchem der Demiurg des Timäus die Welt gestaltet?

Um dies zu verstehen, müssen wir zunächst berücksichtigen, dass dem alexandrinischen Judentum die heilige Schrift auch in der griechischen Übersetzung für inspiriert und als Grundlage seines Glaubens galt [2]). Die Sprache der Schrift und der Philosophie war eine und dieselbe; diese Gemeinsamkeit hob über manches Trennende hinweg, und wo sich der Widerspruch dennoch nicht verleugnen liess, räumte die Allegoristik alle Hindernisse aus dem Wege. Aber, dass Philon überall platonische Gedanken angedeutet glaubte, zeigt doch auch, wie sehr ihn selbst der platonische Genius beherrschte, und so angesehen verliert überhaupt die gewaltsame Methode seiner Auslegung den Charakter des Kleinlichen und Gesuchten, der ihr im einzelnen anhaftet. Der Text der heiligen Schrift wird in die Sprache Platons gleichsam umgedeutet; jedes Wort der Bibel, welches zugleich auch dem Sprachgut des griechischen

---

[1]) Diese Bezeichnung findet sich bei Platon nur an dem genannten Orte. S. auch noch De conf. ling. I p. 414 M.

[2]) De vita Mosis 2, II p. 138 sqq. S. Z. Frankel, Palästinische und alexandrinische Schriftforschung. (Programmbericht des jüd. theol. Seminars zu Breslau 1854), der S. 25 f. nachweist, dass nicht nur keine Spur darauf hinweist, dass man zur Zeit Philons in Alexandrien dem Studium des Originals obgelegen habe, sondern auch zeigt, „dass allenthalben die schlagendsten Beweise vorliegen, dass man das Original nicht gekannt und nicht benutzt habe und auch die Fähigkeit, es zu benutzen, nicht besass."

Denkers angehört und dort philosophische Bedeutung hat, gewinnt diese auf dem Wege jener Auslegung auch hier. Zufällige Übereinstimmung in irgend einem einzelnen Ausdruck wird zur tiefen Absichtlichkeit gestempelt, und auf dem schwachen Untergrund erhebt sich stolz und zuversichtlich das Gebäude der philonischen Lehre.

Denn in der That, nichts ist wesentlicher für das Entstehen der philonischen Gedanken in Philon selbst als diese Gemeinsamkeit des sprachlichen Ausdrucks: So sehr hat sich dieser Erklärer der Bibel in die Schriften der Philosophen vertieft, dass nicht allein ihre Ideen, sondern auch ihre Sprache beständig in ihm nachklingt und, wenn er ein gleichlautendes Wort in jener liest, so löst sich dieses sofort in seinem Geiste aus dem gegebenen Zusammenhang, oder vielmehr es fügt sich sogleich in denjenigen ein, in welchem es bei jenen gebraucht und in ihm selbst schon verknüpft ist. Nur so wird es verständlich, wie ganze Gedankenreihen Platons und anderer griechischer Denker in dem Schriftwort wieder gefunden werden, auch dann, wenn dieses selbst in Wahrheit nicht den geringsten Anhalt dazu giebt. Aber Philon trägt diese Exegese mit um so grösserer Sicherheit vor, als es ihm feststeht, dass Platon und Zenon Schüler des Moses sind und andererseits, dass Moses selbst „zu dem Gipfel der Philosophie emporgestiegen und durch göttliche Offenbarung über die meisten und intimsten Geheimnisse der Natur belehrt worden ist“ [1]). Mit einer genauen Kenntnis der Septuaginta und andererseits des platonischen Schrifttums ausgerüstet, könnte man, die Kenntnis der Schriftauslegung Philons im allgemeinen vorausgesetzt, einen grossen Teil seiner Lehre konstruieren, ohne seine Ausführungen im einzelnen zu kennen; man würde dann so recht sehen, wie die durch ihn vollzogene Verquickung beider Elemente bis in die neueste Zeit hinein ebensowohl das Urteil über die Übersetzungsweise der LXX getrübt hat, als sie das Verständnis Philons so lange erschwert, als man nicht das hier

[1]) De op. m. p. 2 M.

Verschmolzene wiederum in seine ursprünglichen Bestandteile auflöst.

Welche Worte und Satzwendungen der Schrift geben nun aber Philon Veranlassung und vermeintliche Berechtigung, sie auf das Urbild der Welt zu beziehen? Indem wir diese Frage beantworten, erhält zugleich unsere Charakteristik die beste Begründung.

Vor allem das *εἰκών* in Gen. I, 26 und 27, welches für einen Platoniker in der That nur philosophische Bedeutung haben konnte. Philon führt die genannte Schriftstelle (I, 27) an [1]), nachdem er soeben seine Idee vom *κόσμος νοητός* auseinandergesetzt hat, und ehe er daran geht, diese im einzelnen im Anschlusse an das Schriftwort zu beschreiben. In welcher Weise Philon von dem Menschen — denn nur von diesem spricht das Bibelwort *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν* — auf das Ganze der Welt schliesst, wird noch späterhin gezeigt werden. Vorläufig mag der Hinweis genügen, dass die angeführten Worte die Aufnahme der platonischen Weltidee in die philonische Lehre von der Weltbildung allererst ermöglichten, indem sie nach der Ansicht Philons zeigen, dass diese dem Moses angehört und nicht erst seinerseits willkürlich in die Bibel hineingetragen wird [2]), sie geben ihm erst die Berechtigung, das erste Tagewerk trotz aller Schwierigkeiten der Exegese durchweg auf den *κόσμος νοητός* zu beziehen [3]).

Denn sollte überhaupt in der Darstellung der Bibel von diesem die Rede sein, so mussten gleich die ersten Verse der Genesis von ihm handeln. Dass dies aber der Fall sei, glaubte Philon auch in dem *ἡμέρα μία*, Gen. I, 5 ausgedrückt zu sehen: „Jedem der Tage nun teilte er einige von den Werken des Universums zu mit Ausnahme des ersten. Den nennt er gar

---

[1]) Ib. p. 5 M.

[2]) a. a. O.: . . *τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων κ.τ.λ.*

[3]) Erst, nachdem Philon diesen Vers angeführt hat, führt er die Deutung von Gen. I, 1—5 auf die Idealwelt im einzelnen im Anschluss an die Schriftverse durch.

nicht den ersten, damit man ihn nicht den anderen zuzähle, sondern bezeichnet ihn treffend als den einen, indem er Natur und Namen der Einheit darin erkennt und ihm zuschreibt“ [1]). Wir erkennen hier sofort die Anknüpfung an die Ausführungen des Timäus über die Einheit und Einzigkeit des *νοητὸν ζῷον*, aus welcher Platon die Einheit der Welt erschliesst [2]). An einer anderen Stelle [3]) tritt diese Bedeutung noch deutlicher zu Tage. In Wahrheit ist das *ἡμέρα μία* nur eine wörtliche Übersetzung des hebräischen יום אחד, welcher Gebrauch der Kardinalzahl statt der Ordinalzahl auch in anderen Sprachen Analogieen hat [4]). Philon aber legt gerade auf diesen Ausdruck um so grösseres Gewicht, als er ihm von vornherein die besondere Bedeutung des ersten Tages gegenüber den anderen zu beweisen scheint [5]). Das musste wegen der sonst äusserlich gleichen Darstellung des Sechstagewerks betont werden. Das *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος* (Gen. I, 2.), das *καὶ ἴδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν* (Gen. I, 4.) und einiges Andere [6]) sowie

---

[1]) Ib. p. 3 M. fin.: .. *μίαν δ' ὀνομάσας ὀνόματι εὐθυβόλῳ προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ.*

[2]) Tim. p. 31 B: . . *ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ* (S. De op. m. p. 36 M., p. 41 M. u. p. 42 M.) *τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οἴτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.* Vgl. Republ. X, p. 597 C.

[3]) De op. m. p. 7 M. fine: . . . *ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν, ἣ λέλεκται διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.*

[4]) S. Müller, Kommentar zur Weltschöpfung, p. 147; Keil, Kommentar zur Genesis, (Leipzig 1878) p. 12.

[5]) Auch der Midrasch deutet das אחד. S. Beresch. rabb. c. III: יום אחד· שנתן להם הק׳ב׳ה יום אחד ואי זה זה יום הכפורים· אי׳ר יוחנן שבו היה הק׳ב׳ה יחידי בעולמו· שלא היה בעולמו אלא הוא „‘Ein Tag’, denn der Heilige, gelobt sei Er, hat ihm (Israël) ‘einen Tag’ gegeben; welches ist derselbe? Der Versöhnungstag . . . . . R. Judan sagt, denn an ihm war der Heilige, gelobt sei Er, allein in seiner Welt, denn es war niemand in seiner Welt ausser Ihm“.

[6]) De op. m. p. 6 M.: *Προνομίας δὲ τό τε πνεῦμα καὶ τὸ φῶς*

einige Ausdrücke bei der Schöpfung des zweiten Tages [1]) schienen ebenfalls mit dieser Voraussetzung auffallend übereinzustimmen, und das *εἰκών* zeigte vollends für Philon mit unzweideutiger Sicherheit, dass die Ideenlehre in der Schrift enthalten sei. So konnte die platonische Lehre in den ersten Versen der Genesis gefunden werden, musste ja naturgemäss das *παράδειγμα* dem *μίμημα* vorangehen: die Welt ist nach einer Idee gebildet worden. Hatte aber der ganze Standpunkt des Juden Philon von vornherein verlangt, dass diese Idee ein Erzeugnis des göttlichen Denkens sei, so war auch das allen sechs Tagen gemeinschaftliche *ἐποίησεν* der Deutung des ersten Tages auf die Idealwelt nicht hinderlich, und auch die grösste dieser Exegese entgegenstehende Schwierigkeit wird beseitigt, indem Philon anf Grund der platonischen Annahme über die Entstehung der Zeit das *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* (Gen. I, 1) zu einem *πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανόν* um-

---

ἠξιοῦτο· τὸ μὲν γὰρ ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος, τὸ δὲ φῶς ὅτι ὑπερβαλλόντως καλόν· τοσούτῳ γὰρ τὸ νοητὸν τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν κ.τ.λ. Zu dem *ὑπερβαλλόντως* bemerkt Müller (p. 178) richtig: „Es bezieht sich dies darauf, dass Gen. 1, 4 unter allen am ersten Tage geschaffenen Dingen blos dem Lichte das Attribut der Schönheit zugeschrieben wird". Die Ansicht, dass das *πνεῦμα* das Lebensprinzip sei, findet sich schon bei den früheren Philosophen, ist aber wesentlich stoïsch; s. Müller p. 177, L. Stein, die Psychologie der Stoa (Berl. 1886) p. 23 ff.

[1]) Ib. p. 8 M.: ... *καὶ πρῶτον αὐτοῦ τῶν μερῶν, ὃ δὴ καὶ πάντων ἄριστον, ἐποίει τὸν οὐρανὸν ὁ δημιουργός, ὃν ἐτύμως στερέωμα* (v. Gen. I, 6) *προσηγόρευσεν ἅτε σωματικὸν ὄντα· τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεόν, ὅτιπερ καὶ τριχῇ διάστατον· στερεοῦ δὲ καὶ σώματος ἔννοια τίς ἑτέρα πλὴν τὸ πάντῃ διεστηκός; εἰκότως οὖν ἀντιθεὶς τῷ νοητῷ καὶ ἀσωμάτῳ τὸν αἰσθητὸν καὶ σωματοειδῆ τοῦτον στερέωμα ἐκάλεσεν κ.τ.λ.* Siegfried bringt p. 148 f. eine ähnliche Deutung aus dem Midrasch, Jalkut p. 3 a: השמים נבראו ביום ראשון ואיזה רקיע נברא ביום שני רקיע שעל ראשי החיות. „Die Himmel wurden am ersten Tage erschaffen. Welches aber ist jene „Wölbung", die am zweiten Tage erschaffen wurde? Die „Wölbung über den Häuptern der Tiere". (S. Ezech. I, 22).

deutet [1]). Das Sechstagewerk hat nun die Motivierung erhalten, dass die Geschöpfe einer gewissen Ordnung bedürften, „denn keine Schönheit kann in der Unordnung bestehen". Der Himmel aber als das Schönste des Gewordenen ist das Erste der Ordnung nach. Aber diese *τάξις* definiert Philon sogleich als *ἀκολουθία καὶ εἰρμὸς προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά τοι ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις.* So ist der Hineindeutung der Idealwelt in die ersten Verse der Genesis der Weg geebnet, und Philon kann fortfahren: „Zuerst nun machte der Schöpfer einen unkörperlichen Himmel und eine unkörperliche Erde und die Idee der Luft und des Leeren [2]), dann das unkörperliche Wesen des Wassers und des „Pneuma" und schliesslich des Lichts als des siebenten, welches gleichfalls unkörperlich war und ein geistiges Muster sein sollte für die Sonne und alle lichtgebenden Gestirne, soviel ihrer am Himmel anzubringen waren". Man sieht, Philons Beschreibung knüpft an das *ἀόρατος* (Gen. I, 2) an, und die einzelnen Teile der intelligiblen Welt sind ihm in dem Schriftwort gegeben [3]). Auch das „und Finsternis war über dem Abgrunde" scheint ihm mit dieser Auffassung gut zu stimmen [4]), ebenso das „und Gott schied zwischen dem Licht und der

---

[1]) Ib. p. 6 M.: *Φησὶ δ' ὡς „ἐν ἀρχῇ ....", τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνων οὐχ ὡς οἴονται τινες τὴν κατὰ χρόνον· χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου κ.τ.λ.* S. übrigens Siegfried a. a. O.

[2]) a. a. O.: . . *καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ· ὧν τὸ μὲν ἐπεφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀὴρ τῇ φύσει, τὴν δ' ἄβυσσον, πολύβυθον γὰρ τό γε κενὸν καὶ ἀχανές.* S. die Ausführungen Müllers z. St. p. 173 ff. M. hat jedoch die hier wesentlich in Betracht kommende Timäusstelle (p. 58 D: . . *κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος, τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος*) übersehen.

[3]) S. die zweite Beilage.

[4]) De op. m. p. 7 M.: *εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι ὅτι „σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου". τρόπον γάρ τινα ὁ ἀὴρ ὑπὲρ τὸ κενόν ἐστιν, ἐπειδὴ πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει.*

Finsternis (Gen. I, 4)[1]), und so sehr ist dieser *κόσμος νοητός* — denn dieses ist der philonische Ausdruck für die Idealwelt —, nach dem Bibeltext zugeschnitten, dass auch der „Morgen" und der „Abend" in ihm einen Platz erhalten, „denn an ihnen ist nichts Sinnliches, sondern sie sind ganz Idee, Mass, Muster und Bilder, selbst unkörperlich, bestimmt zur Erzeugung von Körpern." Der erste Tag muss sich eben durchweg auf die intelligible Welt beziehen, und wie manches andere Widerstrebende muss es sich auch das *καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ* (Gen. I, 5) gefallen lassen, innerhalb dieser Deutung seine Stelle einzunehmen[2]).

---

[1]) Ib.: *μετὰ δὲ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἀνάλαμψιν, ὃ πρὸ ἡλίου γέγονεν, ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος, διατειχίζοντος ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ καὶ διιστάντος θεοῦ τοῦ τὰς ἐναντιότητας εὖ εἰδότος καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην. ἵν' οὖν μὴ αἰεὶ συμφερόμεναι στασιάζωσιν καὶ πόλεμος ἀντ' εἰρήνης ἐπικρατῇ, τὴν ἀκοσμίαν ἐν κόσμῳ τιθείς, οὐ μόνον ἐχώρισε φῶς καὶ σκότος, ἀλλὰ καὶ ὅρους ἐν μέσοις ἔθετο διαστήμασιν, οἷς ἀνεῖρξε τῶν ἄκρων ἑκάτερον· ἔμελλε γὰρ γειτνιῶντα σύγχυσιν ἀπεργάζεσθαι τῷ περὶ δυναστείας ἀγῶνι κατὰ πολλὴν καὶ ἄπαυστον φιλονεικίαν ἐπαποδυόμενα, εἰ μὴ μέσοι παγέντες ὅροι διέζευξαν καὶ διέλυσαν τὴν ἀντεπίθεσιν. οὗτοι δ' εἰσὶν ἑσπέρα τε καὶ πρωΐα κ.τ.λ.* Mit dieser Darstellung, die reichlich Anklänge an den Midrasch enthält (Bereschith rabb. C. III, Siegfr. p. 149), fällt Philon aus der Rolle, indem er ganz zu vergessen scheint, dass er ja den *σκότος* zu *ἀήρ* umgedeutet hat. Der Gegensatz, in den hier der *σκότος* zu dem *φῶς* tritt, sowie die Anlehnung an die traditionelle Auslegung jenes Verses scheint hier diese Inkonsequenz hervorgerufen zu haben. Ganz phantastisch und durch die Ausführungen Philons nicht gerechtfertigt ist die Wiedergabe unserer Stelle bei Siegfr. p. 233: „Diese (die *γῆ ἀόρατος* und das *οὐρανὸς ἀσώματος*) bilden zusammen die geistige Lichtwelt, welche die finstere Materie zurückdrängt, Gen. 1, 2, 3; dem hierbei entstehenden Kampfe und dem Hin- und Herfluten beider Mächte machte Gott dadurch ein Ende, dass er feste Grenzen setzte." Von einer „geistigen Lichtwelt" ist bei Philon überhaupt nicht die Rede, und die Idee des Lichts wird im Anschlusse an das Schriftwort ausdrücklich von der Idee der Erde und des Himmels unterschieden, so dass also diese beiden unmöglich mit jener identisch sein können.

[2]) Wir können hier nicht noch alle die Stellen behandeln, welche

Haben wir in dem Bisherigen gezeigt, in welcher Weise das Verhältnis der Ideen zu der Gottheit a priori bei Philon bestimmt werden musste, und wie der Platoniker gleich in den ersten Versen der Schrift die Ideen finden und die ihm von vornherein feststehende Ansicht über die Beziehung derselben zu dem Demiurg beglaubigt und bekräftigt sehen konnte, so wollen wir nunmehr sehen, wie Philon

---

Philon heranzieht, um aus ihnen zu folgern, dass die Bibel Ideenlehre enthalte: Vor allem kommt hier Gen. II, 4. 5. in Betracht, auf welche Stelle er besonderes Gewicht legt. (De op. mundi p. 30 M, Leg. Alleg. 1 I, p. 47 M sqq., Quaest. et Sol. in Genesin II, Sermo I, 2). [Dass diese Verse der LXX in Wahrheit keinen Zusammenhang mit der Ideenlehre haben, wird namentlich von Zeller III, 2 p. 255$_1$ und Drummond I p. 161 dargethan]. Ferner Gen. I, 24 in Gegenüberstellung zu Gen. II, 19; Alleg. 2, I p. 69 M. [Dass das *κατὰ γένος* in Wahrheit nur eine Übersetzung des לְמִינֵהּ ist, ist klar; aber auch der von A. F. Dähne, (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. 2 Teile. Halle 1834; II p. 13 f.) herangezogene V. 11 verliert alles Auffällige, wenn man bedenkt, dass die LXX auch sonst eine solche pleonastische Wiedergabe lieben und häufig der äusserlichen Konformität und des Parallelismus halber Satzteile hinzufügen, die im Urtext nicht stehen, wohl aber in ähnlichem Zusammenhang vorkommen. So gleich im ersten Kapitel der Genesis: V. 6 und V. 20: *καὶ ἐγένετο οὕτως* gemäss den VV. 9, 11, 15, 24 u. 30; V. 8: *καὶ ἴδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν* gemäss V. 4, 10, 12 u. s. w., vor allem aber V. 9, wo zu dem *ἐγένετο οὕτος*, dem ersten Teil des Satzes entsprechend, ein ganzer Satzteil ergänzt wird; V. 14, der mit Rücksicht auf V. 18 und nach dessen Vorbild ebenfalls ergänzt wird und sonst überall. So genau sich auch namentlich die Übersetzung des Pentateuchs an den Urtext hält, so gestattet sie sich doch durchgehends solche Hinzufügungen. Ob diese schon von Anfang an in der Übersetzung enthalten waren oder aber zumeist erst von späteren, gelehrten Abschreibern herrühren, kann hier nicht untersucht werden; jedenfalls sind sie zumeist zu äusserlich und häufig nicht sinnentsprechend. Das soll bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen werden.] Ausserdem sind besonders die ersten Kapitel des ersten Buches der „Allegorieen" zu vergleichen und namentlich noch De somniis 1, I p. 648/49 M.; dort nennt Philon die intelligible Welt, den *ἀειδὴς κόσμος* oder *νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος* im Anschluss an Gen. XXVIII, 17 *ὁ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανός* (*οὐρανός* ist schon bei Platon gleichbedeutend mit *κόσμος*, s. Tim. p. 28 B, 34 E, 36 E, 92 C. u. a. O.) und die Sinnenwelt — ebenfalls in Anlehnung an das Schriftwort —: *οἶκος θεοῦ* und *πύλη τοῦ οὐρανοῦ*.

speziell hinsichtlich des νοητὸν ζῷον an Platon anknüpft und diesen Begriff in die Bibel hineinträgt. Dieser Anschluss an den Timäus würde sofort und namentlich nach dem eben Dargelegten erkenntlich sein, hätte nicht das ν. ζ. seinen alten Namen abgelegt. Ehe wir jedoch die Gründe dieses Namenswechsels untersuchen, wollen wir zunächst Philon selbst reden lassen und uns erst der Identität der beiden Begriffe versichern. Nachdem er auf das ἡμέρα μία des ersten Tages hingewiesen hat, fährt er[1]) fort:

„Es gilt nun, soweit es angeht, von dem zu sprechen, was der erste Tag umfasst, da Alles (zu sagen) nicht möglich ist. Denn er umfasst jene nur im Denken zu begreifende, vorzügliche Welt, wie die Darstellung (der Bibel) beweist[2]). Da Gott

---

[1]) p. 3 M. fine.

[2]) So glaube ich im Gegensatz zu Müller (Buch von der Weltschöpfung p. 148) das λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστι τῶν ἐμπεριεχομένων . . . ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει übersetzen zu sollen. Müller liest ebenso wie die anderen, früheren Herausgeber μηνύσει und bezieht das λόγος nach dem Vorgange von Mangey auf die eigene Darstellung Philons. Ihm folgt die „Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judentum und Juden in neuen Übertragungen und Sammlungen." (III, 2. Philo. Leipzig, Leiner 1870 p. 6). Allein die besseren Codices lesen μηνύει, welches auch die Ausgaben von L. Cohn haben. Wenn man bedenkt, dass Philon die Schriftverse häufig mit ἱερὸς λόγος einführt, so erscheint unsere Auffassung der Stelle als die einfachste. (Vgl. noch: De op. m. p. 30 M.: ἐπιλογιζόμενος κ.τ.λ., p. 41. M: διὰ δὲ τῆς λεχθείσης κ.τ.λ., De posteritate I p. 237 M.: ἐν τῷ τῆς κοσμοποιΐας ἐπιλόγῳ u. a. O.). Unmöglich scheint mir die Übersetzung Wendlands: (Berliner Philolog. Wochenschr. XII. 1892 Sp. 886 in einer Besprechung der Ed. Cohn 1889): „Ich will nun über die in ihr (der μονάς) beschlossenen Dinge reden .... wie meine Auseinandersetzung über sie (die μονάς) darlegen wird". W. liest μηνύσει und glaubt diese Lesart durch den Hinweis auf das προσυποδεικτέον (p. 11 M) rechtfertigen zu können. Ich wüsste aber nicht, welchen Sinn dann das περιέχει γὰρ τὸν ν. κ. haben sollte. Auch wäre es eigentümlich, wenn Philon hinsichtlich des κ. ν. auf seine Behandlung der μονάς verwiese. Das unmittelbar unserer Stelle vorangehende τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ wird ja nur im Anschlusse an Gen. I, 5 gesagt,

nämlich in seiner Göttlichkeit im voraus wusste, dass eine schöne Nachbildung nicht wohl entstehen könne ohne ein schönes Vorbild, und dass kein Sinnending makellos sein würde, welches nicht einem Muster und einer geistigen Idee nachgeformt worden wäre, so bildete er, gewillt, diesen sichtbaren Kosmos zu gestalten, vorher die geistige Welt, damit er gemäss einem unkörperlichen und in hohem Grade gottähnlichen Vorbild die Körperwelt abforme, welche als ein jüngeres Abbild des älteren, ebenso viele sinnliche Arten umfassen sollte, wie in jenem geistige enthalten sind".

Wir erkennen sofort, dass sich die letzten Worte: .. *τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά* an das *τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά*[1]) anschliessen. An die Stelle von *ζῷα* tritt hier — wie es das zum *νοητὸς κόσμος* gewordene *νοητὸν ζῷον* mit sich bringt — der Ausdruck *γένη*, welcher übrigens auch dort stehen könnte. An einer anderen Stelle[2]) wird die intelligible Welt als *τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς* beschrieben. Hier stehen die *σώματα* den *ἰδέαι* gegenüber wie in jener Definition des Timäus die *νοητὰ ζῷα* den *αἰσθητὰ θρέμματα* und die *νοητὰ γένη* den *αἰσθητά* in der soeben angeführten der Schrift über die Weltschöpfung. Dieser enge Anschluss an die Darstellung des Timäus und besonders des *ν. ζ.* kommt auch sonst noch in Sprache und Stil vielfältig zum Ausdruck[3]). Aber Philon ver-

und das *αὐτῇ* bezieht sich auf den ersten Tag. In einer Darstellung der Einzahl hat der *κ. ν.* gar nichts zu suchen. Die Lesart *μιμήσει* aber dürfte erst dadurch entstanden sein, dass man den Ausdruck *λόγος* fälschlich auf Philons eigene Auseinandersetzung bezogen hat.

[1]) S. oben S. 20.

[2]) De conf. linguar. I p. 431 M; vgl. De vita Mosis 2 II, p. 154 M: .... *κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο.*

[3]) Nur Einiges möge hier angeführt werden. Für die Gegenüber-

steht es auch, den κ. ν. organisch mit seiner Darstellung zu verweben und, wenn der Timäus zeigt, wie die Welt allmählich nach dem Vorbilde des geistigen Lebewesens wahrhaft ein „sinnliches Lebewesen" wird, so zeigt auch die Schrift „De opificio mundi", wie der Kosmos nach und nach zur Vollendung gelangt, indem die einzelnen Teile der intelligiblen Welt, von denen in den ersten Versen der Genesis die Rede war, zur Nachbildung gelangen [1]). Auch kann es keinen Unterschied

---

stellung von *μίμημα* und *παράδειγμα* vgl. p. 48 E; das letztere, bei Philon besonders häufige Wort wird im Timäus mit Vorliebe (S. p. 31, 37 C. 38 B, 39 E, 48 E u. a. O.), aber auch sonst häufig für die Idee gebraucht wie auch das *καλὸν... δίχα καλοῦ* an den Timäus (28 A u. C, 29 sqq., 68 E, 92 C u. a. O.) anknüpft. S. auch De cherubim I p. 154 M. u. a. O. Ferner ist zu dem *ἵνα χρώμενος ... παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσηται* Tim. 28 A zu vergleichen: *τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν ... αὐτοῦ ἀπεργάζηται*, zu dem *βουληθεὶς κ.τ.λ.*, 29 E u. 30, und auch das *πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα* ist in diesem Zusammenhang ebenfalls dem Timäus entnommen, wie überhaupt der bei Philon häufige Gebrauch der Bezeichnung „älter" für „besser" nicht erst auf das aristotelische *τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον* hinweist (wie James Drummond, Philo Judaeus II p. 85$_6$ meint), sondern vielmehr auf Tim. p. 34 C: ... *τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν· οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν· ἀλλά πως ἡμεῖς ... ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότεραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο.* S. auch Quod Deus sit imm. I, p. 277 M u. a. O. Beiläufig sei hier angemerkt, dass die Schrift De incorruptibilitate mundi II p. 490 M (Ed. Bernays p. 224) da, wo sie von den verschiedenen Auslegungen spricht, welche der Timäus erfahren habe, sagt, dass Platon die Welt *ἔργον δὲ καὶ ἔγγονον τουτονὶ* (scil. *τοῦ ποιητοῦ*) *ἀπ' ἀρχετύπου νοητοῦ παραδείγματος μίμημα αἰσθητόν, πάνθ' ὅσα ἐν ἐκείνῳ νοητὰ περιέχοντα αἰσθητὰ ἐν αὐτῷ, τελειοτάτου πρὸς νοῦ τελειότατον ἐκμαγεῖον πρὸς αἴσθησιν* nenne.

[1]) Siehe p. 7 M fine, p. 8 M, ferner p. 12 M. . . *πρὸς δὴ τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἰδέαν ἐκείνην ἀπιδών, ἣ λέλεκται κατὰ τὸν ἀσώματον κόσμον, ἐδημιούργει τοὺς αἰσθητοὺς ἀστέρας*, p. 14 M: . . *εὐθὺς δὲ καὶ τὰ γένη τῶν ἀτιμοτάτων ἐδημιούργει ὡς ἀδελφὰ τῶν καθ' ὕδατος* —

begründen, wenn dieser κ. κ. im folgenden gleich ein ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος[1]) genannt wird. Diese Bezeichnung ist allerdings wohl zunächst durch die Schilderung in Gen. I, 1 sqq. nahe gelegt worden[2]), aber wir haben uns ja überzeugt, dass auch das κ. ζ. die Ideen der einzelnen ζῷα in sich begreift.

Nunmehr aber werden wir verstehen, dass das platonische νοητὸν ζῷον notwendig seinen alten Namen verlieren musste, wollte es innerhalb der philonischen Lehre Bürgerrecht erlangen.

Der Text der Bibel machte es selbst der Deutekunst Philons unmöglich, jene Bezeichnung festzuhalten. Lässt aber der neue Name die enge Verwandtschaft der beiden Begriffe vergessen, so trägt doch, wie wir gesehen haben, der κ. κ. trotz dieser Veränderung deutlich die Züge seines geistigen Vaters an sich, und Darstellung und gleicher Zusammenhang zeigt seine Abstammung von jenem[3]). Dass aber diese Namens-

---

ἑκάτερα γὰρ νηκτά – μηδεμίαν ἰδέαν τῶν ἀεροπόρων ἀτελῆ καταλιπών., ib.: Ἤδη δ' ὕδατος καὶ ἀέρος τὰ προσήκοντα τῶν ζῴων γένη καθάπερ τινὰ κλῆρον οἰκεῖον ἀπειληφότων, πάλιν ἐκάλει τὴν γῆν εἰς τὴν τοῦ ὑπολειφθέντος μέρους γένεσιν — ὑπελέλειπτο δὲ μετὰ τὰ φυτὰ ζῴων τὰ χερσαῖα. (An den beiden letzteren Stellen sind die Ideen des Wassers, der Luft und der Erde als Vorbilder zu denken; aber der Ausdruck ist so gehalten, dass diese Ausführungen in derselben Form auch im Timäus stehen könnten) und p. 15 M: Τότε μὲν οὖν ἅμα πάντα συνίστατο.

[1]) p. 4 M.: ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος; De somniis 1, I p. 648/49 M: ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθεὶς κόσμος.

[2]) So gleich p. 4 M: ... ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητόν.

[3]) Dass der κόσμος νοητός an das νοητὸν ζῷον anknüpfe, ist noch von keiner Seite ausgesprochen worden. Hat aber L. Cohn in seiner ersten Ausgabe von De op. mundi (Breslau 1889 p. 70) und schon vor ihm bes. Stein, Sieben Bücher p. 14$_1$ wenigstens auf die Benutzung des „Prooemium" des Timäus hingewiesen, so sind A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilosophie. (2 Teile, Halle 1834) I, 257, A. F. Gfrörer, Philo und die alex.-jüdische Theosophie (2. Abt. unter dem Gesamttitel: Kritische Geschichte des Urchristentums. Stuttgart 1835, I, 181) und auch die neueren Darsteller der philonischen Lehre auf den Ursprung dieses Begriffs so gut wie gar nicht eingegangen. Der Kommentar von Müller ver-

änderung den Begriff selbst nicht betrifft, zeigt am besten die Thatsache, dass Aëtius [1]), offenbar im Hinblick auf die Darstellung des Timäus sagt: *Πλάτων τὸν ὁρατὸν κόσμον γεγονέναι πρὸς παράδειγμα τοῦ νοητοῦ κόσμου* [2]). Der Ausdruck *κόσμος νοητός* scheint allerdings erst von Philon herzurühren, und wenn auch die Placita des Aëtius auf die *Δόξαι* eines Unbekannten aus der ersten Hälfte des ersten, vorchristlichen Jahrhunderts zurückgehen [3]), so braucht der um ein Jahrhundert nach Philon lebende Doxograph jene Bezeichnung doch nicht auch in seiner Vorlage vorgefunden zu haben. Haben doch die philonischen Ideen ebensowohl wie die philonische Gräcität auf die Folgezeit und, wie es scheint, nicht nur auf die Kirchenväter viel nachhaltiger eingewirkt, als dies gemeinhin bekannt ist. Wir verweisen hier nur auf Plutarch. Dessen Übereinstimmung mit Philon sowohl in lexikalischer als in gedanklicher Hinsicht, wie sie von Siegfried [4]) nachgewiesen und in der ersteren Beziehung auch aus dem umfangreichen Buche von Anton [5]) zu entnehmen ist, rechtfertigt hinlänglich den von dem genannten Gelehrten allerdings noch nicht gezogenen Schluss, dass der

weist allerdings auf Tim. p. 29 sqq. (S. p. 146) — schreibt aber nichtsdestoweniger: „Es hängt mit der platonischen Ideenlehre genau zusammen, dass nicht bloss die Ideen der einzelnen Dinge vor den Dingen selbst präexistierten, sondern dass sie dies in einem Zusammenhang thaten. Dieser Zusammenhang, das Ideal der sinnlichen Welt ist Gott selbst, der nach den Ideen die Welt schuf, nach einem unsichtbaren Vorbild. Aber der Ausdruck *κ. νοητός* oder ein ähnlicher findet sich nicht, wie man sich denn überhaupt irren würde, wenn man die Idealwelt mit solcher Bestimmtheit und Ausbildung bei Platon zu finden glaubte wie bei Philo. Immerhin aber rührt diese Idee von Plato her" (p. 145 f.). Gerade da, wo Müller die Beziehung zu Platon zu finden glaubt, ist nun aber vielmehr umgekehrt die Abweichung zu suchen, während andererseits das *ν. ζ.* der dem *κ. ν.* entsprechende Begriff ist, und diesen erst geschaffen hat.

[1]) Placita II. 6,4. (Diels, Doxographi Graeci p. 334).

[2]) Die Stelle wird angeführt bei L. Cohn, De op. mundi. Editio 1889. p. 70.

[3]) Überweg-Heinze, Grundriss, p. 24 f. (nach Diels).

[4]) Philo v. Alexandria p. 10 ff., 38 ff. u. 276.

[5]) De origine libelli *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιως* inscripti. 2 Teile. Erfurt 1883 u. 91.

jüdische Religionsphilosoph jenen Vorläufer des Neuplatonismus beeinflusst habe [1]). Eine solche Einwirkung ist aber um so wahrscheinlicher, als Plutarch ein Schüler des unter Nero und Vespasian in Athen lehrenden Alexandriners Ammonius ist. Die Annahme, dass die Bezeichnung *κόσμος νοητός* von Philon stamme, wird jedoch auch dadurch nicht erschüttert, dass dieselbe sich — was nirgends beachtet wird — auch bei Timäus Locrus findet [2]). Hat schon die eben angeführte Schrift Antons wahrscheinlich gemacht, dass dieser apokryphe Auszug aus dem platonischen Timäus erst nach Philon entstanden ist, so glauben wir in einem dieser Abhandlung beigegebenen Exkurs den Nachweis einer Bekanntschaft des Verfassers jener Paraphrase mit dem philonischen Schrifttum erbringen zu können [3]). Schliesslich bedarf die Angabe des Simplicius, dass Empedokles von einem *κόσμος νοητός* gesprochen habe, der *παράδειγμα ἀρχέτυπον κόσμου αἰσθητοῦ* und *σφαῖρος κυκλοτερής* sei [4]), kaum der Widerlegung: Es ist klar, dass der platonisierende Kommentator des Aristoteles hier fälschlich den späteren Begriff mit dem empedokleïschen *σφαῖρος* vermengt hat [5]). So dürfte denn anzunehmen sein, dass der bei den Kirchenvätern wie bei den späteren Neuplatonikern zu grosser Bedeutung gelangte *κόσμος νοητός* in Philons Ideenwelt seinen Ursprung hat. Wird dessen Einfluss auf Plotin allgemein zugestanden [6]),

[1]) Allerdings ist zu erwägen, dass die philosophische Terminologie, worin Philon und Plutarch hauptsächlich übereinstimmen, z. T. Gemeingut der hellenistischen Zeit war.

[2]) p. 97 D (c. 6 fine): *ὡς γὰρ ποτ' ἀΐδιον παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον ὅδε ὁ ὠρανὸς ἐγεννάθη, οὕτως ὡς πρὸς παράδειγμα τὸν αἰῶνα ὅδε ὁ χρόνος σὺν κόσμῳ ἐδαμιουργήθη.*

[3]) S. die dritte Beilage.

[4]) Simplic. in Arist. Phys. p. 7 u. Liber de coelo p. 128. S. Stallbaum, Tim. p. 30 C; p. 123.

[5]) Vgl. Ritter-Preller. 7. Aufl. 1888. p. 137 K: . . „errantes illi quidem in eo, quod Sphaerum perhibent esse mundum intelligibilem (κ. *νοητόν*), cui sit oppositus mundus adspectabilis (κ. *αἰσθητός*): qua in re Neoplatonicorum opiniones ad veterem philosophum transferunt. v. Sturz p. 277, Karsten 369 cfr. 326".

[6]) S. Siegfried p. 277.

so ist es sicher, dass jener Terminus auf ihn zurückzuführen ist, obwohl das plotinische *αὐτοζῷον* auch wieder direkt an Platon anknüpft. War Philon durch den Anschluss an die Bibel genötigt, das *ν. ζ.* in einen *κ. ν.* zu verwandeln, so konnte der seine Gedanken systematisch entwickelnde Neuplatoniker beide Benennungen ohne Unterschied anwenden [1]). Aber auch der alexandrinische Bibelerklärer hat so wenig etwas gegen die platonische Auffassung der Welt als eines *ζῷον* einzuwenden, dass er dieselbe sogar ausdrücklich acceptiert [2]), und nur in der Schrift über die Weltschöpfung vermag er — trotz des sonst so engen Anschlusses an die Darstellung des Timäus — dieselbe nicht durchzuführen, weil ihm der Text der Schrift, die Grundlage seiner Ausführungen, kein Mittel dazu an die Hand giebt [3]).

---

[1]) S. z. B. die bei Zeller p. 530$_2$ aus Ennead. V, 9,9 Anf. mitgeteilte Stelle: *κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων . . ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῷον* u. a. O.

[2]) Quis rerum I p. 494 M: . . *καὶ γὰρ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πάθη, ἀλγηδόνες τε καὶ ἡδοναί, . . καὶ ὅσα ζῴων φύσις χωρεῖ, πάντα σχεδόν ἐστιν ὁμοιότροπα τῷ τῆς ἀναλογίας ἰσούμενα κανόνι.* (Vgl. Tim. p. 31 C sqq. u. p. 56 C). *οὕτως ἐθάρρησαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῷον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι κατιδόντες ὅτι ἑκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.* Weitere Stellen s. bei Gfrörer, I, 1 p. 338 f. und Zeller III, 2 p. 397 $_3$, der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass unsere Stelle namentlich auf Arist. Phys. VIII, 2 252 b, 24 zurückweist. Der Begriff des Mikro- und Makrokosmos ist aber namentlich erst durch die Stoa ausgebildet worden. S. L. Stein, Die Psychologie der Stoa. Anhang p. 205 ff.

[3]) Wie sehr aber das platonische *ὁρατὸν ζῷον* auf Philon eingewirkt hat, dafür liefert auch die Schilderung De plantatione I p. 329 sqq. einen interessanten Beweis. Wenn er dort die Welt als *φυτόν* und Gott als *φυτουργός* darstellt, so knüpft er zwar äusserlich an Gen. IX, 20 an, [indem er ähnlich wie hinsichtlich des *εἰκών* (De op. m. p. 4 M) einen Schluss a minori ad majus zieht] und auch sonst helfen Bibelverse dieses Bild durchführen (Ps. XCIII, 9, p. 334 M; Gen. II, 8, ib.), aber diese Bezeichnung

Sehen wir so, wie Philons κ. νοητός sich aus der Hineindeutung des ν. ζ. in die Bibel wie von selbst gestaltet, ohne Hinzunahme irgend eines fremden Elements, und haben wir bereits früher erkannt, dass dessen Verhältnis — und dasjenige der Ideen überhaupt — zu dem Demiurg, wie es uns bei Philon entgegentritt, von vornherein durch seinen allgemeinen Standpunkt bedingt ist, wie aber diese Ansicht ferner in Platon selbst gefunden und durch den einmal vollzogenen Anschluss an die Bibel befestigt werden konnte und danach jede andere Auffassung ausgeschlossen sein musste, so erscheint das Mittelglied des Posidonius vollkommen entbehrlich: die Behauptung Schmekels, dass Philon die Lehre dieses „gelehrtesten und kenntnisreichsten Stoïkers" herangezogen habe,

---

enthält doch auch, wie man schon a priori erwarten kann, einen Anklang an Platon. Diese Vermutung wird nun aber gleich zu Anfang der Schrift bestätigt, indem die Welt als ein φυτὸν .. περιέχον ἐν ἑαυτῷ τὰ ἐν μέρει φυτὰ ἅμα παμμυρία κ.τ.λ. beschrieben wird. (Vgl. S. 20 uns. Abh.). Man sieht jedoch auch hier wieder, wie das Platonische durch die Anlehnung an die Bibel modifiziert wird. Übrigens geht auch das φυτουργός auf Platon zurück (S. S. 62), und das φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος (Vgl. Quod det. pot. I p. 207 M fin.) stammt gleichfalls aus dem Timäus. S. p. 90 A: τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους .... τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες. [Das philonische .. παλαιὸς λόγος, giebt, beiläufig bemerkt, dem φαμὲν ... λέγοντες dieser vielcitierten (s. Stallb. z. St. p. 360) Timäusstelle einen besonderen Nachdruck.] So wirken auch hier Platon und die Bibel zusammen, und wenn hier allerdings die Anknüpfung nach beiden Seiten hin nicht eine so hervorstechende ist, wie in der Schrift über die Weltschöpfung, so zeigt doch das Angeführte, dass sie nicht fehlt, was Siegfried, Philo v. Alex. p. 284 übersehen hat. Überdies finden sich auch sonst noch verschiedentlich Anklänge an den Timäus [p. 329 M: .. ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὐτῆς εἰς τάξιν εξ ἀταξίας κ.τ.λ., vgl. Tim. 30 A, 46 E, 53 B u. 69 B; De op. m. p. 5 M, De justitia II p. 367 M u. a. O.; p. 330 M (in Gedanke und Ausdr. nach Tim. 32 C sq.) p. 331 M] und abgesehen von der Anführung aus dem Prooem. des Timäus im weiteren Verlaufe der Schrift (p. 349 M) noch andere Orte.

„um die Einwirkung des von ihm . . schlechthin transcendent gefassten Gottes auf die Welt zu erklären“ [1]) wird zudem aber nicht auf positive Nachweise sondern wesentlich auf eine Rekonstruktion der posidonianischen Weltanschauung gestützt, die auch in sich nicht einwandfrei ist. Zu sehr hören wir in Philon Platon selbst reden, zu genau hat, wie wir gezeigt haben, der Alexandriner das Muster des Timäus selbst vor Augen, als dass wir jener *Ἐξήγησις τοῦ Πλάτωνος Τιμαίου* einen massgebenden Anteil an der philonischen Lehre von der Weltbildung zuschreiben könnten. Mag auch immerhin die Immanenz der Ideen vorbereitet gewesen sein, die von dem jüdischen Denker dargelegte Beziehung derselben zu der Gottheit wie der ganze Begriff des *κόσμος νοητός* ist im wesentlichen Philons eigenstes Werk und trägt deutlich den Stempel seines Geistes: „Sein eigenstes Werk“, insofern er gleichsam der Baumeister eines neuen Lehrgebäudes ist, dessen Bausteine er allerdings dem Platonismus entnimmt, die er aber so lange behaut, bis sie sich in den neuen Zusammenhang fügen, und die er dann zusammenkittet mit dem sie verbindenden Schriftwort. Oftmals entnimmt er sein Material auch anderen Systemen, aber da, wo diese das ihrige nur jenem entlehnen oder es auch selbstständig verarbeiten, zieht er es vor, sich an den „heiligen Platon“ [2]) selbst zu wenden, und was dieser ihm reicht, das weiss er besser als sonst irgend ein Fremdes für seine Lehre zu verwerten. Übrigens scheint nach den Angaben Zellers [3]) der Alexandriner Eudorus der erste gewesen zu sein, der die Ideen Platons für Gedanken der Gottheit erklärte. Derselbe hat nach Überweg-Heinze [4]) „um 25 v. Chr.“ gelebt. Will man in diesem Punkte einen fremden Einfluss annehmen, so dürfte dieser von dem genannten Eklektiker herrühren. Dies würde gut mit der oben [5]) ausgesprochenen Vermutung übereinstimmen, dass Eudorus

[1]) S. p. 431.
[2]) Quod omnis probus liber II p. 447 M.
[3]) II, 1 p. 664 5.
[4]) 8. Aufl. p. 329.
[5]) S. 2 3.

auf Philons Zahlensymbolik eingewirkt habe. Wie wir schon mitteilten, ist aber auch Eudorus — nach Schmekel — von Posidonius beeinflusst[1]). So würden vielleicht manche Berührungspunkte des letzteren mit Philon auf die Vermittlung jenes zurückzuführen sein. Jedoch hängt die Möglichkeit beider Annahmen davon ab, ob die Blütezeit des erwähnten Platonikers mit Sicherheit festgestellt werden kann, und ob eine solche Untersuchung die für die Erledigung dieser Frage zu ungenau gehaltene Angabe Überwegs bestätigt[2]). Wäre aber Philon überhaupt der erste, bei dem diese Ansicht über das Verhältnis der Ideen zu der Gottheit aufträte, so wäre dies gleichsam das stärkste Verdammungsurteil, welches die Geschichte der Philosophie selbst über jene, noch heute vielfach vertretene Auffassung der platonischen Ideen gefällt hätte.

Wir müssen nunmehr zu der angeführten Beschreibung der „intelligiblen Welt" zurückkehren. Wir haben gesehen, wie dieselbe trotz der so deutlichen Anlehnung an das *νοητὸν ζῷον* doch auch eine wesentliche Abweichung enthält. Wir wissen: Philon ist sich ihrer nicht bewusst und hier, wo er ganz im Stile Platons redet, ergiebt sie sich ihm wie von selbst durch die Anbequemung des Begriffes an die ersten Verse der Genesis. „Weil Gott im voraus wusste, dass eine schöne Nachahmung . . ., deshalb bildete er, da er diese sichtbare Welt gestalten wollte, vorher die geistige". Dieses *προλαβὼν .. βουληθεὶς .. προεξετύπου* erhält erst in den folgenden Ausführungen seine volle Deutlichkeit, in welchen der philonische *κ. ν.* recht eigentlich seine originale Ausgestaltung erfährt. Das *προεξετύπου* bezeichnete noch nicht mit genügender Klarheit, in welcher Weise diese intelligible Welt zu denken sei, das *ἐποίησεν* der Schrift ist allerdings verdrängt, aber auch der neue Ausdruck erinnert noch zu sehr an seinen Ursprung, als dass er der intelligiblen Welt ganz gerecht werden könnte, und so muss Philon betonen,

[1]) S. auch Diels, Doxogr. Graeci p. 22.

[2]) S. Zeller III, p. 611, der den Eudorus einen Zeitgenossen des Kaisers Augustus nennt und Anm. 3 daselbst.

dass man sich diese nicht räumlich denken dürfe [1]). Das Gleichnis von dem Architekten bildet dann die Brücke von dem *ἐποίησεν* zu dem *ἐνόησεν*, aber es vervollständigt auch die Umdeutung. Hat der Nachweis der engen Verbindung zwischen *νοητὸν ζῷον* und *κόσμος νοητός* uns schon gezeigt, dass der letztere nicht gleichbedeutend sein könne mit der Summe der Ideen überhaupt, so wird eine aufmerksame Lektüre der nun folgenden Ausführungen dieses Resultat bestätigen und uns den wahren Sinn jenes Begriffes deutlich erkennen lassen. Philon fährt fort:

„Wenn durch grossen Ehrgeiz eines Königs oder eines Machthabers, der sich der Herrschaft bemächtigt hat und zugleich durch eine vornehme Gesinnung sein Glück verherrlicht, eine Stadt gegründet werden soll, so findet sich gewöhnlich ein geschulter Architekt ein und, nachdem er das Klima und die geeignetste Lage in der Gegend untersucht hat, beschreibt er zunächst bei sich selbst alle Teile der zu vollendenden Stadt . ., dann nimmt er wie in Wachs in seiner eigenen Seele die Abbilder derselben auf [2]) und trägt sie in sich als geistige Stadt. Indem er sich diese Bilder in seinem, ihm angeborenen Gedächtnisse wiedererweckt und sich die Umrisse noch schärfer einprägt, geht er, wie ein guter Demiurg daran, im Hinblick auf das Urbild die Stadt aus Holz und Stein zu erbauen .... Ähnlich muss man es sich auch inbetreff Gottes vorstellen, der, als er die Gründung dieser grossen Stadt beschloss, zuerst die Vorbilder zu derselben ersann, dann eine intelligible Welt aus

---

[1]) p. 4 M: *Τὸν δ' ἐκ τῶν ἰδεῶν . . κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἦ δὲ συνέστηκεν, εἰσόμεθα παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν.*

[2]) Für das bei Philon häufige Bild (Müller p. 152) vgl. Theätet p. 191 C sq. u. 194 C. Wie hier *τύποι*, *εἴδωλα* und *χαρακτῆρες* nacheinander in gleichem Sinne angewandt werden, so dort *εἴδωλον* (191 E), *τύπος*, (S. auch Tim. 71 A u. B: . . . *ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι*) *σφραγίς*, (192) — vgl. hier *ἐνσφραγισάμενος* — *σημεῖον* (191 D, 193 B, 194) und andere Ausdrücke.

ihnen zusammensetzte und nach deren Vorbild die Sinnenwelt erschuf“ [1]).

Wir sehen, das *προεξετύπου* ist nun deutlich zu einem *ἐνόησεν* geworden, und die Analogie des Demiurg mit dem menschlichen Baumeister, durch den Begriff des Demiurg selbst ebensowohl nahegelegt als auch, wie Müller [2]) mit Recht bemerkt, durch den der Stoa entlehnten Vergleich der Welt mit einer „grossen Stadt“ macht den *κόσμος νοητός* ganz und gar zu einer Planwelt. Wie die *νοητὴ πόλις* erst nach und nach in der Seele des Architekten entsteht, so setzt auch der göttliche Demiurg aus den einzelnen „Bildern“ erst allmählich die intelligible Welt zusammen, nach deren Vorbild er die sinnliche ausführt. Aber mit dem *ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος* . . . knüpfte Philon zugleich auch an die Darstellung der Genesis an, in welcher eben von den einzelnen Teilen dieses *κ. τ.* die Rede war; so schien auch diese vortrefflich mit dem Gleichnisse in Einklang zu stehen.

„Wie nun die in dem Architekten vorgestaltete Stadt in der Aussenwelt keinen Ort hatte, sondern in die Seele des Künstlers eingegraben war, ebenso kann auch die aus den Ideen gebildete Welt keinen anderen Ort haben als die göttliche Vernunft, die dieses (ganze Weltall) anordnet. Denn wo gäbe es wohl sonst einen Ort, der hinreichen würde, von seinen Kräften auch nur irgend eine, geschweige denn alle, unvermischt aufzunehmen und zu beherbergen; eine Kraft ist aber auch die weltschaffende, die ihren Quell hat in dem wahrhaft Guten. Denn, wenn jemand die Ursache, derentwillen dieses All gebildet wurde, deutlich erkunden will, so scheint er mir nicht fehl zu gehen, wenn er sagt, wie dies auch schon einer der Alten aussprach, dass der Vater und Schöpfer gut sei . . Ohne

[1]) Dieses Gleichnis findet sich mit etwas anderen Worten auch im Midrasch, B. R. Cap. I, 2, und in I, 18 ist davon die Rede, dass im Gegensatze zu der erst allmählichen Vervollkommnung des von Menschenhand Gewordenen die göttliche Schöpfung des Himmels und der Erde sofort so ins Dasein getreten ist, wie sie „in den Gedanken Gottes emporgestiegen“ sei.

[2]) p. 154. Zu den dort angeführten Stellen vgl. noch De cherubim, I, p. 162 M. u. a. O.

fremde Mithilfe nun — denn wer hätte der andere sein sollen? — sondern nur durch sich selbst erkannte Gott, dass er mit unbegrenzten und reichen Wohlthaten begaben müsse die aus sich selbst heraus — ohne das göttliche Geschenk — keiner günstigen Entwicklung fähige Natur. Aber Gott thut das Gute nicht gemäss der Grösse seiner eigenen Gnadenfülle, denn diese ist unbegrenzt und unendlich, sondern nach dem Vermögen derjenigen, denen er das Gute verleiht. Denn nicht wie Gott imstande ist, das Gute zu thun, ist das Gewordene fähig, das Gute zu empfangen, da seine Kräfte übergross sind, jenes aber zu schwach ist, als dass es deren Grösse aufzunehmen vermöchte, und es würde versagen, wenn Gott nicht genau abmessend jedem das Gebührende zuerteilte [1]). Um es klar und unverhüllt zu sagen: die intelligible Welt ist nichts anderes als die Vernunft des schon weltschaffenden Gottes, denn auch die geistige Stadt ist nichts anderes als die Vernunft des Architekten, der schon die Stadt zu gründen beschliesst" [2]).

Deutlich wird durch diese ganze Ausführung hindurch das Bild von der *νοητὴ πόλις* festgehalten und Zug um Zug auf den *κόσμος νοητός* übertragen. Danach gliedert sich der Gedankenfortschritt. Aus dem bescheidenen *τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον* wird eine die ganze Darstellung beherrschende Analogie. Die intelligible Welt darf nicht als in einem Raume befindlich gedacht werden [3]), sie hat keinen anderen Ort als die göttliche Vernunft. Das hinzugefügte *τὸν ταῦτα διακοσμήσοντα* soll das begründen. Die intelligible Welt muss eben insofern in dem Logos gedacht werden, als ja dieser es ist, der diese Welt ordnet. Das letztere aber kann nicht bezweifelt werden, da ja alle Kräfte nur in ihm ihren Sitz haben können, und auch die weltschaffende zu jenen gehört. In dem Logos als dem

[1]) Vgl. De sacrif. Ab. et C. I, p. 173 M., De posteritate Caïni I, p. 254 M., Quod Deus sit imm. I, p. 285 M., ib. p. 288 M., De monarchia 1, II, p. 218/19 M. u. a. O.

[2]) De op. m. p. 4 M. sq.

[3]) Vgl. Timäus p. 52 B, eine für das Verständnis der platonischen Ideenlehre nicht genug zu beachtende Stelle.

Organe der Weltschöpfung ist auch das Vorbild der Sinnenwelt zu denken.

Scheint soweit der Zusammenhang einleuchtend, so ist das Folgende nicht ohne Schwierigkeit. Die Erörterung über die Güte des Schöpfers und die Unvollkommenheit der Materie scheint für den ersten Augenblick nur lose an das *δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὸν* angereiht zu sein. Und doch ist sie für die Klarlegung des *κόσμος νοητός* von erheblicher Bedeutung, und nur scheinbar unterbricht sie den Gedankengang. Die ganze Darstellung wird sofort begreiflich, wenn wir bedenken, dass diese ganze Abschweifung über die Güte des Demiurg nur dazu dient, den Vergleich mit der *νοητὴ πόλις* fortzuspinnen oder vielmehr, den Begriff des *κόσμος νοητός* noch präciser zu fassen.

Hat der erste Teil der Ausführungen Philons gezeigt, dass der *κόσμος νοητός* nur in dem Logos seinen Sitz haben könne, so soll der zweite das Verhältnis dieser beiden Begriffe beleuchten. Die göttliche Güte ist der Quell der Weltschöpfung, aber diese Güte kommt nicht zu einem adäquaten Ausdruck in der Welt der Erscheinungen. Der Abstand zwischen der aller Vollkommenheit baren Materie und der alle Vorzüge in sich vereinigenden Gottheit ist zu gross, als dass jene die Gnadenfülle dieser ertragen könnte. Das *εἰ μὴ διεμετρήσατο* — Philon nennt auch die Ideen *μέτρα* [1]) — lässt uns schon das ahnen, was in dem Folgenden zu klarem Ausdruck kommt: die intelligible Welt ist eingeengt durch die Rücksicht auf die Materie. Schon Philons eigene Worte: *εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν* zeigen uns, dass die jetzt folgende Definition der intelligiblen Welt als der Vernunft des schon weltschaffenden Gottes das Ergebnis dieser ganzen Auseinandersetzung ist, und dass man daher mit Unrecht hier nur eine Wiederholung des schon früher Gesagten sieht. Auf dem *ἤδη κοσμοποιοῦντος* liegt der volle Nachdruck. Sonst wäre der Zusatz zumal: *οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστιν ἢ ὁ τοῦ*

[1]) De op. mundi p. 7 M., p. 29 M., p. 31 M.; De sacrificantibus II, p. 261 M. u. a. O.

ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν [νοητὴν] πόλιν κτίζειν διανοούμενον vollständig sinnlos und überflüssig. Dieses ἤδη κοσμοποιοῦντος ist die Quintessenz der ganzen Erörterung über die Güte des Schöpfers und zugleich auch der klarste und bestimmteste Ausdruck für den eigentlichen Sinn des κόσμος νοητός [1]). Die Schilderung der göttlichen Güte und der Unvollkommenheit der Materie war nur eingeflochten worden, um die Analogie mit der νοητὴ πόλις noch deutlicher zu erweisen und so zugleich dem Missverständnis vorzubeugen, als ob der κόσμος νοητός mit dem göttlichen Logos schlechthin identisch sei.

Eine solche Identität wurde in der bisherigen Forschung allgemein angenommen. Diese Annahme entstand dadurch, dass,

---

[1]) J. G. Müller in seinem Kommentar über das Buch von der Weltschöpfung bemerkt zu dem δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ κ.τ.λ. mit Recht: „Dass diese Worte mit dem Vorhergehenden genau zusammenhängen, sieht man schon aus dem wiederholten δύναμις, besonders aber daraus, dass am Ende dieses Paragraphen wieder auf den vorigen zurückgegangen wird. Aus dieser Stellung unseres Paragraphen wird also zum voraus hervorgehen, sein Inhalt gehöre mit zu dem Gedanken, dass die Idealwelt nur in dem göttlichen Logos ihren Sitz habe". (p. 157). Aber trotz dieser Erkenntnis gelingt es Müller nicht, einen befriedigenden Zusammenhang herzustellen, und die ausführliche Besprechung der Güte Gottes und der Unvollkommenheit der Materie wird im wesentlichen nur als eine Einschaltung angesehen. Denn das „Es soll aus dieser durch die Güte Gottes geschaffenen Schöpfung zurückgegangen werden auf die schöpferische Kraft und ihren idealen Sitz in Gott selbst" (p. 158) ist denn doch eine zu schwache Begründung, und die Erklärung des γυμνοτέροις (p. 165): „Vorher hatte er bloss gesagt, dass der Ort der Idealwelt der Logos sei, jetzt, dass die Idealwelt der Logos. Beides kommt natürlich der Sache nach auf dasselbe hinaus" würde thatsächlich diese ganze Auseinandersetzung vollkommen illusorisch machen. Wir meinen, dass das εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις κ.τ.λ. doch deutlich genug an die unmittelbar vorangehende Erörterung anknüpft, und wenn diese scheinbar keinen Bezug auf den κόσμος νοητός nimmt, so zeigt eben jenes . . . γυμνοτέροις ὀνόμασιν die Verbindung. Das . . . ἤδη κοσμοποιοῦντος ist deren Ausdruck, und die ganze Auseinandersetzung gipfelt in der Gleichsetzung des κόσμος νοητός mit dem θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος.

wie wir gleich sehen werden, thatsächlich verschiedene Stellen eine derartige Ansicht hervorrufen können, wenn man sie nicht genauer ins Auge fasst. Für das Verständnis des eigentlichsten Sinnes des κ. ν. aber schien es uns geboten, zunächst von derjenigen Stelle auszugehen, in welcher Philon am eingehendsten und deutlichsten diesen Begriff entwickelt. Nach Massgabe dieser müssen dann auch die anderen beurteilt werden. Wenn es nun gleich nach den eben besprochenen Ausführungen[1]) heisst: . . . εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος . . καὶ τὸ ὅλον . . ., δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν L. Cohn uncis inclus.] ὁ θεοῦ λόγος, so muss man bedenken, dass Philon hier nur, nachdem er eben seinen κόσμος ν. entwickelt hat, aus der Bibel selbst die Berechtigung herleiten will zu der Auffassung der Welt als eines Abbilds der Idee[2]). Nur der Schluss a minori ad maius, der Mensch ist ein Abbild des Logos, also muss es auch das Weltall sein, hat hier einen unpräcisen Ausdruck verschuldet. Der κ. ν. ist eben nur insoweit der göttliche Logos wie die νοητὴ πόλις die Vernunft des Architekten, und gerade das unmittelbar vorangehende εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις κ.τ.λ. sollte schon dieses αὐτὸς ἂν εἴη ὁ θεοῦ λόγος vor einer falschen Auffassung schützen. Es hängt jedoch alles davon ab, dass man das ἤδη κοσμοποιοῦντος gebührend beachtet. Mit diesem stimmt dann auch das οὐδ' ὁ ἐκ τ. ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσοντα[3]) ebensowohl wie das: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ[4]) vortrefflich überein. Wenn in De migratione Abrah. I, p. 452 M. gesagt wird: . . . . ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἡ σφραγὶς[5]) ἰδέα ἐστὶν ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητή, so könnte die — wie man im ersten Augenblicke meinen könnte — für den κ. ν. hier an-

[1]) De op. m. p. 5 M.
[2]) S. oben S. 64.
[3]) p. 4 M.
[4]) p. 7 M. fin.
[5]) Im Anschluss an ἐκτύπωμα σφραγῖδος Ex. XXVIII, 32.

gewandte Bezeichnung: *ἰδέα ἰδεῶν* ebensowenig dessen Identität mit dem Logos beweisen wie das: *τῶν νοουμένων κάλλιστον καὶ κατὰ πάντα τέλεον* die Identität des *ν. ζῷον* mit der Idee des Guten anzeigt[1]). Überdies kann aber sich jenes *ἰδέα ἰδεῶν* auch thatsächlich auf den Logos beziehen, und die Welt würde auch hier ein Abbild des Logos genannt werden, ebenso wie De conf. linguarum I, p. 419 M.[2]) und De somniis 2, I, p. 665 M.[3]). Insofern eben die Welt ein Abbild des *κ. ν.* ist, ist sie in Wahrheit auch ein Abbild des göttlichen Logos, aber einer Verwechslung der beiden Begriffe dürfte schon die klare Anordnung der in Frage kommenden Begriffe: *λόγος, δυνάμεις* und *κόσμος νοητός* in den Quaest. in Exodum, II, p. 515, Sermo II, LXVIII vorbeugen[4]), und die Analogie mit Platon, der ja, wie wir gesehen haben, den Kosmos ebensowohl ein Abbild des *ν. ζ.* wie ein Abbild des Schöpfers selbst nennt, wird auch hier diesen scheinbaren Widerspruch lösen helfen. Damit erledigen sich auch die Ausführungen Drummonds[5]), auf die wir hier im einzelnen nicht eingehen können; auch Drummond fühlt, dass das *ἤδη*

---

[1]) S. oben S. 27.

[2]) *... τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.*

[3]) *δίδωσι γὰρ οὗτος τῇ ψυχῇ σφραγῖδα, πάγκαλον δῶρον, διδάσκων, ὅτι ὁ θεὸς ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.*

[4]) S. p. 516: Quod si de superiore inchoabis, primo Dicens, et secundo Verbum, tertio virtus creativa, quarto principativa, deinde sub creativa quinto benefica et sub regia sexto percussiva, septimus autem est mundus ex speciebus constans. Vergl. auch De fuga et inventione I, p. 561 M., wo gesagt wird: *ὁ δ' ὑπεράνω τούτων* (sc. *τῶν δυνάμεων*) *λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ·* Das *ὁραιὴν οὐκ ἦλθεν κ.τ.λ.* zeigt deutlich, dass der „Logos" ein anderes ist als der *κ. ν.* Von diesem selbst ist jedoch in der letzteren Stelle nicht die Rede. S. S. 89 4 u. Abh.

[5]) II. Chapter VI. The Logos; s. bes. p. 162 ff.

κοσμοποιοῦντος eigentlich doch nicht mit einer völligen Gleichsetzung der beiden Begriffe zu vereinbaren sei; aber wenn er zu der Stelle bemerkt: At this point a distinction becomes evident, which, though not expressed, is, I think, implicitly acknowledged by Philo. An architect is capable of planning many cities; and therefore any particular city as conceived in his thought is only one out of many modes which that thought might assume. But there is only one cosmos, and its ideal is exhaustive of the divine Thought. The ideal world, therefore, is not one of many modes which the universal Reason may put on; it is the absolute and unchangeable mode of its existence . . . . Remove all ideas, and nothing but a mere potentiality of reason will remain [1]), so übersieht er ganz und gar, dass mit dem εἰ δέ τις ἐθελήσειε, wie wir dargethan haben, ein Neues gesagt werden soll, und weit entfernt, die eigentliche Absicht Philons zu erkennen, missdeutet er sie vollständig, wenn er das ἤδη κοσμοποιοῦντος ganz und gar überflüssig macht und den Weltplan vollkommen dem göttlichen Logos überhaupt gleichsetzt. Der göttliche Logos ist nach der philonischen Anschauung fort und fort und überall wirksam und besteht sehr wohl, auch wenn man den κ. ν. hinwegnimmt.

Ist aber so die intelligible Welt keineswegs mit dem Logos identisch und auch — wie uns schon das τοσαῦτα περιέχοντα und der in diesen Worten sich kundgebende Ursprung des κ. ν. gezeigt hat —, nicht gleichbedeutend mit der Summe der Ideen überhaupt, so wird die Bezeichnung πρεσβύτερος υἱὸς θεοῦ im Gegensatz zu der sinnlichen Welt, dem νεώτερος υἱὸς θεοῦ [2]) erst so recht verständlich.

---

[1]) S. p. 176 f.

[2]) Quod Deus imm. I, p. 277 M. Vgl. auch De mon. 1, II, p. 218 M. und besonders De ebrietate I, p. 361/62 M.: τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν, μητέρα δὲ τὴν τοῦ περιοικτόος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. εἰσ-

Die intelligible Welt ist eben ein Produkt des göttlichen Geistes und damit stimmt ebensowohl die Darstellung in De op. mundi [1]) überein wie Alleg. 1, I p. 47 M.: *οὗτος ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος ἀρχὴ γενέσεως τοῦ τε κατὰ τὰς ἰδέας νοῦ τεταγμένου καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αἰσθήσεως· βιβλίον δὲ εἴρηκε*[2]) *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις* und besonders *τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε, καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν*[3]). Zwar fährt die oben aus Quod Deus imm. angeführte Stelle fort: *τὸν γὰρ πρεσβύτερον . . νοητὸς δ' ἐκεῖνος — πρεσβείων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη*, aber das will nur sagen, dass eben der κ. ν. im Gegensatz zu dem κ. *αἰσθητός* nicht in die sinnliche Erscheinung trete, der Logos ist ebensowohl sein Entstehungsquell als auch sein Wohnsitz. Für die von Heinze[4]) bejahte, von Zeller[5]) verneinte Frage, ob die stoïsche Unterscheidung: *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* nach Philon auch auf den göttlichen Logos Anwendung finde, wird aber das *παρ' ἑαυτῷ καταμένειν* keineswegs, wie Heinze[6]) meint, jene Übertragung rechtfertigen können; denn bleibt auch der κ. ν. im göttlichen Denken, so ist er doch ein *υἱός* und zwar der *υἱὸς πρεσβύτερος*, also doch auch eine Offenbarung des Logos und so eher noch ein *λόγος προφορικός* als

---

ἄγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον· „ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με“· ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν εἶναι νεώτερα. Namentlich die letztere Stelle zeigt deutlich die Anknüpfung an den Timäus.

[1]) S. bes. p. 4 M. . . *διανοηθεὶς ἐνενόησε.*

[2]) Die ganze Ausführung bezieht sich auf Gen. II, 4: *Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο.*

[3]) Ib.

[4]) Lehre vom Logos p. 232 f.

[5]) III, 2 p. 376.

[6]) p. 233 $_1$.

ἐνδιάθετος. Dass aber jener Gegensatz auch keineswegs in der hauptsächlich in Betracht kommenden Stelle De vita Mosis 3, II p. 154 M. ausgesprochen sei, hat Zeller[1]) gegen Heinze eingehend dargethan, und so wird auch dort im Grunde nichts anderes gesagt als hier. Mit diesen Stellen ist auch noch Quaest. et Solut. in Exodum, II, p. 510, Sermo II, LVII zu vergleichen: Duo verba divina significat: unum columnam ac fulcrum constantiae intelligibilis mundi, alterum vero sensibilis, in quibus tamquam in fundamentis supererecti sunt firmius etc. Unter Berücksichtigung dieser letzteren Ausführung wird man dann auch nicht mit Drummond[2]) in dem *Διττὸς γὰρ ὁ λόγος* nur einen Ausdruck für den Wunsch sehen, die genannte Unterscheidung auf Gott zu übertragen, vielmehr sollte nur das „*λογεῖον*" in jener doppelten Weise gedeutet werden, denn wir sehen, dass die „duo verba divina"[3]) ganz unabhängig von dem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* unterschieden werden und so wird man jener Zusammenstellung in De vita Mosis nicht allzuviel Wert beilegen dürfen.

Schliesslich muss hier auch noch von dem Verhältnis der *δυνάμεις* zu dem *κ. ν.* gesprochen werden[4]). Auch in dieser

---

[1]) a. a. O.

[2]) II, p. 173.

[3]) Im Anschluss an die *ἀναφορεῖς* Ex. 25, 13.

[4]) Siegfried sagt p. 215: „Eine weitere Entfaltung dieser Kräfte versucht Philon aus den Num. 35, 6 erwähnten sechs Freistädten herzuleiten. Er zählt De profugis I, p. 560 M. auf: 1. *θεῖος λόγος*. 2. *ἡ ποιητικὴ δύναμις*. 3. *ἡ βασιλική*. 4. *ἡ ὕλεως*. 5. *ἡ νομοθετική*. 6. *ὁ κόσμος νοητός*." Danach wäre also der *κ. ν.* selbst eine der *δυνάμεις*. Siegfr. meint: „Es kam Philon hier wohl nur auf ein Spiel mit der heiligen Siebenzahl an, da man doch zu jenen Kräften noch den *ὄν* hinzurechnen muss" und der *κ. ν.* ist ihm „nur die Zusammenfassung der übrigen, also keine selbständige Kraft". Aber wozu dann noch der *κ. ν.* neben dem Logos? Will man des Rätsels Lösung hören, so braucht man nur die angeführte Stelle genau zu lesen. Dass der Logos hier nicht zu den *δυνάμεις* gezählt werde, soll weiter unten nachgewiesen werden. Philon sagt a. a. O.: *Αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητική, . . δευτέρα δὲ ἡ βασιλική, . . τρίτη δ' ἡ ὕλεως*

Frage soll uns zunächst unsere Stelle den Weg weisen. Sie zeigt jedem Unbefangenen deutlich, dass Ideen und *δυνάμεις* hier unterschieden werden, und wenn auch nicht zu leugnen ist, dass Philon an einigen Stellen [1]) beide Begriffe gleichsetzt [2]), so verbietet doch unsere Stelle ebensowohl wie einige andere eine völlige Identifizierung. Jene Gleichsetzung aber wird begreiflich, wenn wir bedenken „dass, so lange die Form (in der Materie) bleibt, die Gegenwart der Kraft damit angezeigt wird; denn ohne diese würde die Materie notwendig in einen Zustand zurücksinken, der jeder Qualität entbehrte. Und so . . . sind Kraft und „Idee" wenn nicht identisch, wenigstens koincident." Diese Bemerkung Drummonds [3]), der im Verlaufe seiner Darstellung ebenfalls für die Identität der beiden Begriffe eintritt, muss nun aber dahin ergänzt werden, dass der *κ. ν.*, wie wir gesehen haben, die „Vernunft des schon weltschaffenden Gottes" ist, dass also, wie unsere ganze Darstellung zeigt, der *κ. ν.* erst

---

. . *τετάρτη δὲ ἡ νομοθετική* . . . Das *πέμπτη*, welches nach dem *Αἱ δ' ἄλλαι πέντε κ.τ.λ.* notwendig folgen muss, fehlt, die Aufzählung der Kräfte ist hier lückenhaft und auch die Herausgeber deuten diese Lücke durch Punkte an. Dass aber diese Punkte nicht gleichbedeutend sind mit dem *κ. ν.* zeigt der weitere Verlauf der Stelle. P. 561 M. heisst es: *αἵδ' εἰσὶν (αἱ) ἐξ πόλεις . . ὧν αἱ μὲν πέντε ἀπεικονίσθησαν καὶ ἐστιν αὐτῶν ἐν τοῖς ἁγίοις τὰ μιμήματα, προστάξεως μὲν καὶ ἀπαγορεύσεως . . . . τῆς δὲ ἴλεω δυνάμεως . . . . . ποιητικῆς δὲ καὶ βασιλικῆς.* Zu den vier oben genannten Kräften kommt also noch die *ἀπαγόρευσις* oder genauer die *δύναμις ἀπαγορευτική* hinzu, während die *νομοθετική* hier nur, wie das Angeführte zeigt, gleichbedeutend ist mit der *πρόσταξις*, der *προστακτική*. (S. p. 561/62 M.). In den Quaest. in Ex., wird allerdings, wie wir oben gesehen haben, der *κ. ν.* an letzter Stelle genannt; aber darum ist er auch dort keineswegs als eine „Kraft" oder als eine „Zusammenfassung der Kräfte" gedacht. Vielmehr soll sogleich gezeigt werden, dass die dort eingehaltene Stufenreihe nach dem Sinne Philons logisch richtig ist und in Übereinstimmung mit anderen Aussagen steht.

[1]) De monarchia 1, II, p. 218 M. sq. und De sacrificantibus, II, p. 262 M.

[2]) Zeller p. 362 u. Heinze p. 246.

[3]) II, p. 66.

in dem Augenblicke in dem göttlichen Logos entsteht, da Gott die Welt zu gründen beschliesst. Das heisst aber nichts anderes als: Erst, wenn die *δύναμις κοσμοποιητική* in Kraft tritt, entsteht der *κ. ν.* Der Logos ist die Konzentration ebensowohl der Gesamtheit der Ideen wie der Gesamtheit der Kräfte [1]). Die Ideen sind allerdings von den *δυνάμεις* ebenso unabhängig, wie diese von jenen; beide sind von Ursprung an in dem göttlichen Logos, aber die intelligible Welt ist eben keineswegs identisch mit der Gesamtheit der Ideen überhaupt, sie ist vielmehr nichts anderes als eine Planwelt, der *πρεσβύτερος υἱός*, das Erzeugnis des göttlichen Denkens. Das ... *ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσοντα κ.τ.λ.* wird erst so vollkommen verständlich. Vor allem aber wird die vielbesprochene Stelle, De conf. linguar., I, p. 431 M.: *εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὑτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι .... διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς* in diesem Zusammenhang ohne jede Schwierigkeit begreiflich und sagt nur deutlicher, was implicite auch in De op. mundi enthalten ist. Und auch, dass hier die Kräfte in ihrer Gesamtheit den *κ. ν.* erzeugen, kann keinen Gegensatz begründen, da ja diese *δυνάμεις* alle auf die göttliche Güte zurückgeführt werden. So stimmt dann auch die schon angeführte Reihenfolge in den Quaestiones in Exod. [2]): Logos, *δυνάμεις* und an letzter Stelle *κ. ν.* ganz und gar mit den anderen Aussagen Philons überein, und man braucht nicht mit Drummond [3]) erst die wenig erklärende

---

[1]) Eben, dass der philonische Logos sowohl die Summe dieser wie jener ist, bringt beide in eine nahe Beziehung und macht eine Verwechslung leicht möglich.

In dieser Doppelrolle ist der philonische Logos dem platonischen Demiurg ähnlich, der ja ebenfalls auch das Urbild der Welt ist. Wie bei Platon alles in den Demiurg mündet, der die Weltursache und das Weltvorbild ist, so bei Philon in den Logos. Nur, dass dieser hier noch nicht das Höchste und schliesslich nichts anderes als ein *ὄργανον* Gottes ist. Jedoch wird er auch einmal „Demiurg" genannt. (S. die erste Beilage).

[2]) Sermo II, p. 515 LXVIII.

[3]) p. 80, 4.

Annahme zu Hilfe zu ziehen, dass in den Quaestiones ein früherer Standpunkt zum Ausdruck komme oder aber hier und in De conf. von dem intelligiblen Kosmos im engeren Sinne die Rede sei. Diese Verlegenheitsantwort entspringt nur der falschen Voraussetzung, dass der *z. v.* im allgemeinen mit dem göttlichen Logos schlechthin identisch sei, und ebenso auch *δυνάμεις* und Ideen sich in nichts unterschieden. Diesem Standpunkte musste natürlich das *διά* in De conf. unbequem sein. Aber wenn Drummond [1]) sich doch wenigstens innerhalb jener Auffassung bemüht, die Schwierigkeit einigermassen zu heben, so schafft sie Zeller [2]) denn doch auf eine zu bequeme Weise beiseite, wenn er unter der sicheren Voraussetzung, dass *δυνάμεις* und Ideen identisch sind, unsere Stelle einfach übersetzt: „Aus diesen unsichtbaren Kräften bestand die intelligible Welt" und so das *διά* ebensowohl wie das *ἐπάγῃ* unberücksichtigt lässt, ja sie gerade in dem entgegengesetzten Sinne deutet, in welchem sie gemeint sind. Eine ungenaue Ausdrucksweise ist bei Philon in diesem Punkte um so weniger zu vermuten, als er das *ὑφ' οὗ*, *ἐξ οὗ*, *δι' οὗ* und *δι' ὅ* sehr nachdrücklich und häufig auseinanderhält [3]).

Bei dieser Gelegenheit möge hier auch von einem andern Widerspruch gesprochen werden, der sich nach Zeller [4]) und Siegfried [5]) bei Philon finden soll: das Verhältnis zwischen *λόγος* und *δυνάμεις* sei nicht geklärt, und namentlich seien die beiden Grundkräfte bald als unmittelbar neben Gott stehend geschildert, so dass der Logos erst aus ihrer Verbindung hervorgegangen sein könnte, bald sei der Logos das Höhere. Zudem meint Siegfried a. a. O., die letztere Auffassung knüpfe an das *Λαλήσω σοι ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου* (Ex. 25, 21) an, und demnach heisse der Logos *ἑστὼς ἐπάνω* [6]), die andere an das *ἀνὰ μέσον*

[1]) a. a. O.

[2]) p. 362 u. Anm. 5; s. auch p. 365 $_3$.

[3]) S. namentlich De cherubim, I, p. 162 M.

[4]) p. 370.

[5]) p. 224 f.

[6]) Quis rerum div., I p. 496 M. sq.; Quaest. in Ex. a. a. O.: Ostendit hoc imprimis, quod propitiam, creativam omnemque virtutem superat divinitas ... Ex Ente vero verbo tamquam ex fonte disruptae scaturiunt ambae virtutes.

τῶν χερουβείν [1]), so dass der λόγος bald als τομεύς [2]), bald als mediator et arbiter [3]) erscheine. Diese Behauptung hat aber schon von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit, und man darf doch auch Philon nicht zutrauen, dass er denselben Bibelvers und nun gar noch an einer und derselben Stelle in so entgegengesetzter und sich widersprechender Weise verwerte. Sieht man genau zu, so wird man jedoch sofort erkennen, dass jene Bezeichnung „mediator et arbiter", welche den Logos als zwischen beiden δυνάμεις stehend auffasst, durchaus nicht sagen will, dass darum der Logos auch erst das Produkt beider sei. Vielmehr ist ebensowohl das ἑστὼς ἑπτάνω wie das „mediator et arbiter" in jener Exegese ein berechtigtes Prädikat des Logos und das letztere, weit entfernt, dem ersteren zu widersprechen, soll vielmehr ebenfalls nur die überragende Bedeutung des Logos anzeigen [4]).

Somit setzt der „an dritter Stelle stehende μέσος συναγωγός" [5]) durchaus nicht voraus, dass die δυνάμεις dem λόγος vorangehen, [6]) und in der dort folgenden Begründung: μέσον εἶναι λόγον, λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν kommt deutlich der wahre Sinn des μέσος zum Ausdruck: Das τρίτος bezeichnet hier nicht die Stufenfolge. Der weitere Verlauf der Stelle nennt zudem ausdrücklich den Logos πάντα φθάσαν . . . καὶ πρὸ πάντων νοούμενον καὶ ἐπὶ πᾶσι φαινόμενον [7]). Wenn aber hier und an

---

[1]) Ib.

[2]) Quis rerum a. a. O.

[3]) Quaest. in Exod. a. a. O.

[4]) S. p. 516: . . . . Excellit tamen, eo quod in medio est, Divinum Verbum und p. 514 fin.: Dei verbum, eo quod in medio est conveniente, nihil omnino in natura relinquit vacuum, omnia implens, atque fit mediator arbiterque utriusque partis a se invicem, ut putatur, disiunctae, amore et concordia facta; semper enim communionis est causa et pacificum.

[5]) De cherubim, I, p. 143 M. fin.: . . . ἔλεγε δέ μοι κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν . . . τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον.

[6]) Gegen Zeller a. a. O. Anm. 5.

[7]) S. p. 144 M.

anderen Stellen *αἱ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύταται καὶ ἀνωτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις* die beiden Grundkräfte bezeichnet, so ist es ein auffallendes Versehen von Zeller, wenn er meint, dass das im Gegensatz zu der Auffassung des Logos als des höchsten und ältesten von allem Gewordenen stehe. Der Logos steht ja über den *δυνάμεις* überhaupt [1]), und das *πρεσβύταται δυνάμεις* macht doch nicht dem Logos das Recht der Erstgeburt streitig, sondern will nur jene beiden Grundkräfte gegenüber den anderen auszeichnen. Da nun aber in unserer Stelle Gott unmittelbar zwischen den Kräften steht, *Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο . . εἶναι . . δυνάμεις*, und der Logos deshalb doch keineswegs erst aus ihrer Verbindung hervorgeht, sondern vielmehr das Frühere und Höhere ist, so werden auch die anderen Stellen, in welchen nur von der Gottheit und den *δυνάμεις* die Rede ist, und in denen das Verhältnis in derselben Weise dargestellt wird [2]), in ebendemselben Sinne zu deuten sein. In jenen Stellen ist eben der Logos schon als implicite in Gott enthalten zu denken.

Sonach ist der Logos entschieden als die Wurzel und nicht als das Erzeugnis der beiden Grundkräfte anzusehen, und die Ansicht Zellers, dass Philon sich keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet habe, wird danach zu berichtigen sein. Wenn Zeller a. a. O. hinzufügt: „In einem System wie das plotinische, wäre diese Unsicherheit nicht möglich", so ist noch zu erwägen, dass die mannigfache Ausdeutung der Bibelverse, wie sie bisweilen allerdings auch thatsächliche Widersprüche hervorruft, so doch öfter nur eine sich immer konsequent bleibende Terminologie und damit den schnellen

[1]) S. De fuga et inventione, I, p. 560 M.: *Μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ἐχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. αἱ δ' ἄλλαι πέντε ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητική*, ib.: *προτρέπει δὴ τὸν μὲν ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπενευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον*, ib. p. 561 M. (s. oben S. 86, Anm. 4), De spec. legibus 3, II, p. 333 M. u. a. O.

[2]) S. dies. bei Zeller a. a. O. Anm. 2.

und klaren Überblick erschwert. Aber eben darum dürfen Verschiedenheiten des Ausdrucks nicht allzu peinlich beurteilt werden; sie entstammen häufig nicht der Verschiedenheit der Gedanken, sondern nur verschiedenen Schriftstellen, die aber gerade auf einen und denselben Gedanken bezogen werden.

Wir haben bisher in unserer Darstellung noch mit keinem Worte eines Begriffes gedacht, welcher in der philonischen Lehre eine bedeutsame Rolle spielt und der jedenfalls auch in naher Beziehung zu der intelligiblen Welt steht, ja vielfach als ein Teil derselben angesehen wird [1]), es ist der Begriff des Idealmenschen [2]), des *ἄνθρωπος κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονώς* oder *ἄνθρωπος οὐράνιος* im Gegensatz zu dem *ἄνθρωπος πλασθείς, πλάσμα ἀλλ᾽ οὐ γέννημα*, dem *γήϊνος ἄνθρωπος* [3]). Schon in

---

[1]) Siehe z. B. Müller, p. 176, der sich auf Grossmann I, 22 beruft. Ähnlich auch Drummond II, p. 274 ff.

[2]) In den Darstellungen der philonischen Lehre ist derselbe nur sehr stiefmütterlich behandelt worden, obwohl er für das Verständnis des philonischen Gedankenkreises, zumal der Ethik Philons, aber nicht minder auch für die Methode seiner Schriftauslegung von wesentlicher Bedeutung ist. Vielfach hat der Begriff auf die Exegese, namentlich der Kirchenväter, eingewirkt. (S. darüber Siegfried, Philo v. Alexandria, passim.). Der Gegenstand verdiente eine eingehende, monographische Bearbeitung.

[3]) Leg. Alleg. 1, I, p. 49 M., p. 50 M. u. p. 62 M.; im Anschluss an Gen. II, 7 heisst es p. 49 M.: *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ᾽ εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ᾽ οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου*, ebenso De op. m. p. 32 M.: *ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει*, ferner Quis rerum, I, p. 496 M., Quaest. in Genesin II, 4. Sermo I, 4 u. a. O.

diesen Bezeichnungen kommt sein Ursprung sowohl wie seine Tendenz zum Ausdruck. Entstanden im Anschluss an das *κατ' εἰκόνα* in Gen. I, 26. 27, welches Philon, wie wir bereits früher erörtert haben, nur auf die Idee beziehen konnte [1]), wird der

[1]) p. 5 M. Der Schluss von dem Menschen auf das Ganze der Welt setzt allerdings voraus, dass Philon an dieser Stelle das *εἰκών* nicht gerade nur auf den Idealmenschen bezieht. Inwiefern er dies kann, ohne seinen Standpunkt aufzugeben, wird sogleich seine Erklärung finden. Nach der ganzen Anlage der Schrift über die Weltschöpfung musste Philon im Anschluss an die VV. Gen. I, 26 u. 27 von dem Menschen gemeinhin reden. Unmittelbar vorher war von den übrigen Lebewesen die Rede, und Philon will gerade nun, da es an der Zeit ist, von dem Menschen zu sprechen, die schöne Reihenfolge aufweisen, welche die Erzählung der Schrift inne hält, indem sie mit den Fischen beginnt, „die mehr an dem körperlichen als an dem seelischen Wesen teilhaben", dann von den Landtieren und Vögeln, „welche die Eigenschaften der Beseeltheit schon deutlicher zeigen" und erst zuletzt von dem Menschen spricht, den Gott „mit einem besonderen Verstand begabte, gleichsam einer Seele der Seele." (p. 14 fin.). Diese ganze Anordnung war schon von vornherein in der philonischen Auffassung des Sechstagewerkes begründet; gleich zu Anfang seiner Schrift hatte er gesagt: „Jedem der Tage nun teilte er einige von den Werken des Universums zu mit Ausnahme des ersten" (p. 3 M.), und er hätte sonst auch nicht, ehe er von dem siebenten Tag und der Heiligkeit der Siebenzahl ausführlich handelt, (p. 21 M. sqq.) im Anschluss an Gen. II, 1. 2 von der Vollendung der Sinnenwelt reden können. (*Ἐπεὶ δ' ὁ σύμπας κόσμος ἐτελειώθη κατὰ τὴν ἑξάδος ἀριθμοῦ τελείου φύσιν, τὴν ἑπτοῦσαν ἡμέραν ἑβδόμην ἐσέμνυνεν κ.τ.λ.* S. auch schon p. 15 M.: *Τότε μὲν οὖν κ.τ.λ.*, ferner p. 30 M.: Dort heisst es, nachdem von dem siebenten Tag gesprochen wurde, in Hinsicht auf Gen. II, 4. 5 *Ἐπιλογιζόμενος δὲ τὴν κοσμοποιίαν κεφαλειώδει τύπῳ φησίν κ.τ.λ.*) Diese Anordnung entspricht zudem, wie wir bereits gesehen haben, dem Vorbilde des Timäus. So wird Philon gleichsam gegen seinen Willen genötigt, bei der Erklärung von Gen. I, 26 u. 27 im wesentlichen von dem Menschen schlechthin zu sprechen, und eigentlich nur an einer Stelle (p. 17 M.) spricht er vorläufig ausdrücklich von dem Idealmenschen (*πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπὼν διέκρινε τὰ εἴδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ προσεχέστατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις.*) Aber gerade unmittelbar vorher erklärt Philon das *ποιήσωμεν* (in Gen.

Begriff erst zu seiner ganzen Schärfe ausgebildet durch den Gegensatz, in welchen er zu dem *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν (λαβὼν) ἀπὸ τῆς γῆς* (Gen. II, 7) tritt.

Es ist derselbe Gegensatz, der, wie Zeller[1]) mit Recht bemerkt, der Angelpunkt der ganzen philonischen Lehre ist, der Gegensatz zwischen Gott und Materie, der uns auch hier

---

I. 26) in folgender Weise: *διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνης τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς „ποιήσωμεν", ὅπερ ἐμφαίνει συμπαράληψιν ἑτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου καθορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμών, ταῖς δ' ἐναντίαις ἕτερου τῶν ὑπηκόων· κ.τ.λ.*, und unmittelbar nachher wird von verschiedenen Seiten ausführlich begründet, warum der Mensch zuletzt erschaffen worden sei (p. 18 M. sqq.). Diese Ausführungen, namentlich aber die Erklärung des *ποιήσωμεν* passen nur auf den Sinnenmenschen, wie denn Philon auch sonst an allen anderen Stellen das *ποιήσωμεν* in eben derselben Weise erklärt. Zu eng verknüpft war in Philons Geist dieses *ποιήσωμεν* mit der Darstellung des Timäus, als dass er jene Verbindung hätte lösen können, und so wird er auch hierdurch zu einer Inkonsequenz genötigt, die ihm aber jene andere leichter überwinden hilft. Übrigens trennt Philon in De fuga et inventione, I p. 556/57 M. ausdrücklich Gen. I, 26 und 27, und er verweist auf den Singular *ἐποίησεν* in Gen. I, 27 ebensowohl wie auf den Artikel (*τὸν ἄνθρωπον*), um nur in dem letzteren Verse eine Schilderung des Idealmenschen zu erblicken. *Διὸ καὶ λεχθέντος πρότερον „ποιήσωμεν ἄνθρωπον", ὡς ἂν ἐπὶ πλήθους, ἐπιφέρεται τὸ, ὡς ἂν ἐφ' ἑνός· „ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον·" τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου, ὃς δὴ νοῦς ἐστι καθαρώτατος, εἷς ὁ μόνος θεὸς δημιουργός, τοῦ δὲ λεγομένου καὶ κεκραμένου μετ' αἰσθήσεως τὸ πλῆθος. οὐ χάριν ὁ μὲν κατ' ἐξοχὴν ἄνθρωπος σὺν τῷ ἄρθρῳ μεμήνυται — λέγεται γὰρ· „ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον," τὸν ἀειδῆ καὶ ἄκρατον ἐκεῖνον λογισμόν —, ὁ δὲ ἄνευ τῆς τοῦδε προσθήκης κ.τ.λ.* Danach ist Drummond II, p. 139 f. zu berichtigen. Der Kontext [in De op. m.] kann nichts beweisen: Philon lehnt seine Ausführungen an das Bibelwort an. Dieses und ferner der oben genannte Umstand, dass in Gen. II, 7 auch der Sinnenmensch des göttlichen Hauches gewürdigt wird, lässt es erklärlich erscheinen, dass Philon auch häufig von dem letzteren in solchen Ausdrücken redet, die jener früheren Stelle entnommen sind.

[1]) III, 2 p. 353 u. 386.

begegnet in der scharfen Entgegensetzung der geistigen und leiblichen Menschennatur [1]). Der *νοῦς* ist der *πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*, und der Idealmensch ist das Vorbild desselben, die Idee des wahrhaften Menschen [2]), des von den Fesseln des Körpers und der Sinnlichkeit befreiten reinen Geistes [3]). „Der Mensch ist von Natur aus nach den beiden mit einander verbundenen Teilen ein Gedoppeltes, Tier und Mensch; jedem von diesen ist eine verwandte Kraft in der Seele zugeteilt, jenem die Lebenskraft, durch die wir leben, diesem die Denkkraft, durch die wir vernünftig geworden sind [4])". Hat die Erde den Sinnenmenschen ganz und gar von dem Idealmenschen entfernt, so bringt ihn der göttliche Hauch — *καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς* (Gen. II, 7) — wieder näher, so dass auch jene Entgegensetzung eine wesentliche Einschränkung erfährt. „Des sinnlichen und individuellen Menschen Beschaffenheit lässt Moses zusammengesetzt sein aus irdischem

---

[1]) Quod det. potiori, I p. 195 M., p. 207 M.; De plantat., I p. 336 M.; Quis rerum, I p. 506 M. u. a. O.

[2]) Quis rerum a. a. O.; in gewissem Sinne ist daher der Idealmensch mit dem *πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος* koincident und kann auch so genannt werden, (wie ja auch das *τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν*=Idee des Guten). S. De fuga et inventione a. a. O. und andere Stellen.

[3]) S. die S. 95 Anm. 3 genannten Stellen. Ausserdem noch besonders Alleg. 1, I p. 61 M.: „*Καὶ ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησε καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν*" (Gen. II, 15). *τοῦ πλασθέντος διαφέρει ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ὡς εἶπον· ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς νοῦς ἐστι γεωδέστερος, ὁ δὲ ποιηθεὶς ἀυλότερος, φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συστάσεως· τοῦτον οὖν τὸν καθαρὸν νοῦν λαμβάνει ὁ θεός, οὐκ ἐὼν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν, καὶ λαβὼν τίθησιν ἐν ταῖς ἐρριζωμέναις καὶ βλαστανούσαις ἀρεταῖς, ἵνα ἐργάζηται αὐτὰς καὶ φυλάττῃ.* Das *τοῦτον οὖν λαμβάνει . . . οὐκ ἐὼν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν* erinnert an das *πρεσβείων ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.* (Quod Deus sit imm., I p. 277 M. S. oben S. 88) und bestätigt nur unsere Auffassung jener Stelle. Über die angef. Stelle der Allegorieen vgl. den Exkurs S. 125 ff.

[4]) Quod deterius, I p. 207 M.

Stoffe und göttlichem Hauche; denn der Körper sei geworden, indem der Bildner Thon nahm und aus diesem die menschliche Gestalt formte; die Seele aber sei überhaupt aus nichts Geschaffenem entstanden, sondern aus dem Vater und Herrscher des Alls. Denn, was er einblies, war nichts anderes als ein göttlicher Hauch von jenem ewigen und glückseligen Wesen, der gleichsam aus der Heimat auf die Erde gesandt ist zum Heile unseres Geschlechts, damit dasselbe, wenn auch sterblich in seinem sichtbaren Teile, in seinem unsichtbaren unsterblich werde. Deshalb könnte man mit Recht sagen, dass der Mensch die Grenze sei zwischen Vergänglichkeit und Unsterblichkeit, indem er an beiden, so viel wie nötig, teilhabe, und dass er zugleich sterblich sei und unsterblich, sterblich in Bezug auf den Körper, unsterblich in Bezug auf den Geist[1])". Demgemäss kann es

---

[1]) De op. mundi p. 32 M. Vgl. p. 35 M.: . . *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ*, Alleg. 3, I p. 119 M. *δύο . . . ἐστιν ἐξ ὧν συνέσταμεν, ψυχή τε καὶ σῶμα· τὸ μὲν οὖν σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον· „ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον" κ.τ.λ.* (S. dagegen De plant., I p. 332 M.: *ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα συνῆψαν. ὁ δὲ μέγας Μωυσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα κ.τ.λ.* Quod deter., I p. 207 M. In den Alleg. 1, I p. 51 M. wird auf das *πνοὴν* (Gen. II, 7) Wert gelegt: *„πνοὴν" δέ, ἀλλ' οὐ πνεῦμα, εἴρηκεν, ὡς διαφορᾶς οὔσης· τὸ μὲν γὰρ πνεῦμα νενόηται κατὰ τὴν ἰσχὺν καὶ εὐτονίαν καὶ δύναμιν, ἡ δὲ πνοὴ ὡς ἂν αὐρά τίς ἐστι καὶ ἀναθυμίασις ἠρεμαία καὶ πραεῖα. ὁ μὲν οὖν κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονὼς καὶ τὴν ἰδέαν νοῦς πνεύματος ἂν λέγοιτο κεκοινωνηκέναι — ῥώμην γὰρ ἔχει ὁ λογισμὸς αὐτοῦ —, ὁ δὲ ἐκ τῆς ὕλης τῆς κούφης καὶ ἐλαφροτέρας αὔρας ὡς ἂν ἀποφορᾶς τινος, ὁποῖαι γίνονται ἀπὸ τῶν ἀρωμάτων· φυλαττομένων γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ μὴ ἐκθυμιωμένων εὐωδία τις γίνεται*). Wichtig ist besonders noch Alleg. 1, I. p. 50 M.

nicht wundernehmen, wenn Philon den Erdenmenschen ein sichtbares Abbild Gottes nennt [1]), und wir verstehen es auch, wenn er an einer anderen Stelle sagt, „die uns mit den Vernunftwesen gemeinschaftliche Kraft habe einen Abdruck und Ausdruck der göttlichen Vernunft erhalten, den Moses mit Recht Abbild nenne [2])". Das *καὶ ἐνεφύσησεν* mildert den Gegensatz zwischen Ideal- und Sinnenmensch so weit, dass auch der letztere jene Bezeichnung eben insofern erhalten kann, als er ja hinsichtlich seiner geistigen Natur ein Abbild des Idealmenschen ist und durch die Gnade Gottes des göttlichen Hauches gewürdigt wurde, „damit auch das Irdische des göttlichen Ab-

---

fin. . . . *ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἡ προφορά.* (Gen. II, 7) *τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον·* (cfr. Timäus p. 50 C) *τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ Θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείναντος τοῦ Θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου — τίνος ἕνεκα ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ Θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι Θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀναστασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις.*

[1]) De op. m. p. 35 M.: . . . *ἵνα τεχνιτεύσῃ τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα.* Allerdings bezieht sich dieses *εἰκών* hier, wie der Zusammenhang zeigt, hauptsächlich auf die körperliche Beschaffenheit des Menschen und wird ihm beigelegt, insofern er aus denselben Bestandteilen zusammengesetzt ist wie der Makrokosmos. Diesen aber nennt Platon *εἰκών*, und so wird jene Bezeichnung hier mehr auf Platon selbst als auf den Einfluss der Bibel zurückzuführen sein. Dies hat im wesentlichen bereits Müller erkannt. (S. p. 379).

[2]) Quod det. pot., I p. 207 M., C. 23: . . . . *ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωυσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ Θεός ἐστι, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἄνθρωπος κ.τ.λ.* S. auch De spec. legibus 3, II p. 334 M.

bildes nicht ganz entbehre [1])". Aber die ursprüngliche Kraft des Bibelworts wirkt in ihrer ganzen Gewalt, wenn Philon geradezu sagt, der Mensch sei im Ebenbilde Gottes und nicht im Ebenbilde eines Gewordenen eben insofern geschaffen, als er an dem göttlichen Hauche teilhat [2]). Mag Philon auch immerhin der platonischen Ansicht über den Körper, den „Kerker der Seele" huldigen und in der Askese die ὁμοίωσις θεῷ erblicken, er vermag nicht die Ebenbildlichkeit auch des an den Leib gefesselten Geistes zu leugnen.

Diese Exegese darf jedoch nicht länger unser Interesse in Anspruch nehmen, und für uns kommt vor allem die Frage in Betracht: Kann dieser ἄνθρωπος κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονώς dem philonischen κόσμος νοητός — wie wir ihn verstanden haben — eingegliedert werden? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. War die „intelligible Welt" unserer Auffassung nach das göttliche Planbild des sinnlichen Universums, so ist der Idealmensch Muster und Vorbild nicht des Menschen, wie er auf Erden lebt, sondern der wahrhaften Bestimmung

---

[1]) Quod det. I, p. 208 M.: . . . ἔλεγε δὲ ὧδε· ψυχὴν οὐδεμίαν τῷ σώματι ὁ ποιῶν εἰργάζετο ἱκανὴν ἐξ ἑαυτῆς τὸν ποιητὴν ἰδεῖν, λογισάμενος δὲ μεγάλα ὀνήσειν τὸ δημιούργημα, εἰ λάβοι τοῦ δημιουργήσαντος ἔννοιαν — εὐδαιμονίας γὰρ καὶ μακαριότητος ὅρος οὗτος —, ἄνωθεν ἐνέπνει τῆς ἰδίου θειότητος· ἡ δ' ἀόρατος ἀοράτῳ ψυχῇ τοὺς ἑαυτῆς τύπους ἐνεσφραγίζετο. ἵνα μηδ' ὁ περίγειος χῶρος εἰκόνος ἀμοιρήσῃ θεοῦ. τὸ δ' ἀρχέτυπον οὕτως ἦν ἄρα ἀειδές, ὥστε καὶ ἡ εἰκὼν οὐχ ὁρατή, τυπωθεῖσα μέντοι κατὰ τὸ παράδειγμα οὐκέτι θνητὰς ἀλλ' ἀθανάτους ἐννοίας ἐδέχετο.

[2]) De somniis 1, I p. 632 M. und besonders De plantatione, I p. 332 M. (De mundo, II, p. 606 M.): . . . ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀίδιος λόγος· „ἐνέπνευσε" γάρ φησιν „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς", ὥστε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι· διὸ καὶ λέγεται κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, οὐ μὴν κατ' εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων.

des Menschen, die Idee seines Geistes. Der κόσμος νοητός, wie er die Vorbilder der Gesamtheit des Universums umfasst, enthält auch die Idee des Menschen; aber der Idealmensch ist nicht gleichbedeutend mit der Idee des staubgeborenen Erdensohnes. Der „geistige Kosmos" ist das Muster des sinnlichen, die Planwelt des Demiurg, geschaffen, schon im Hinblick auf die Materie, der sie eingeprägt werden soll; aber während alles Gewordene sonst seine Bestimmung erfüllt dadurch, dass es jener Idee gemäss in die Erscheinung tritt, besteht des Menschen Bedeutung nicht in seinem sichtbaren Dasein, nicht in der Erde, aus der er gebildet worden, sondern einzig in dem göttlichen Hauche, den ihm der Schöpfer verleiht, in seinem geistigen Sein. Der Mensch ist ein Teil des Universums; aber er ist doch auch wieder von diesem getrennt als ein Geschöpf, welches in Wahrheit „nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs" ist. Nur von dem Menschen allein unter allem Geschaffenen spricht der Schöpfer das ποιήσωμεν, und der aus Körper und Seele gebildete wird erst seinem göttlichen Berufe gerecht, wenn diese jenen durchdringt und durchgeistigt; nur von ihm allein redet die Schrift noch ausserhalb der Darstellung der intelligiblen Welt, weil die wahrhafte Idee des Menschen nicht diejenige ist, die schon früher erwähnt worden war, sondern nur die seines Geistes: Ist der gewordene auch kein getreues Abbild desselben, so besteht eben darin seine Aufgabe und sein Vorzug, immer mehr jenem ähnlich zu werden, und nur dann erlangt der einzelne wie die Allmenschheit die verloren gegangene Seligkeit des Paradieses wieder, wenn das Göttliche und Geistige in ihr zur Herrschaft gekommen ist.

Allerdings hat der Doppelsinn des Namens κ. ν. veranlasst, dass an einigen Stellen auch die Gesamtheit der Ideen überhaupt so bezeichnet wird; vielleicht hat auch die Unterscheidung zwischen einem κόσμος νοῦ und κ. αἰσθήσεως [1]) dem κ. νοητός jene umfassendere Bedeutung miterrungen. Aber deutlich knüpfen jene Stellen an den ὑπερουράνιος τόπος des

[1]) Alleg. 1, I p. 43 M.; vgl. p. 47 M. u. 48 M.

Phädrus an [1]) und zeigen so dem Leser, dass der hier sich vorfindende Begriff aus einem anderen Geschlecht hervorgegangen ist und einen anderen Geltungswert hat.

[1]) Wir haben hier vor allem De gigantibus, I p. 271 M. und De mut. nominum, I p. 605/6 M. im Auge. Die erstere Stelle lautet: *θεοῦ δὲ ἄνθρωποι . . ., οἵτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν . ., τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κἀκεῖθι ᾠκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων [καὶ] ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ.* Dazu ist Phädrus p. 247 u. bes. p. 249 C: . . *καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως* zu vergleichen. Es ist klar, dass das Wort *ὑπερκύπτω* in Erinnerung an die hier gebrauchten Ausdrücke angewandt wird und nicht wie Siegfr. (p. 136) in seinem Verzeichnis platonischer Ausdrücke angiebt auf Eutyd. p. 271 A zurückgeht. Dort wird das Wort in seinem ursprünglichsten Sinne und zudem in einem Zusammenhang gebraucht, der in keiner Beziehung wichtig ist und darum auch auf Philon keinen so nachhaltigen Eindruck geübt haben kann, dass er es auch sonst häufig (S. „Glossarium Philoneum" bei Siegfr. p. 126) anwendet. Wie überhaupt der Phädrus auf Stil und Redeweise Philons besonders nachhaltig gewirkt hat, so hat auch dieses Wort dort seinen Ursprung. Das wird evident, wenn man die bei Siegfr. a. a. O. beigebrachten u. andere Stellen näher ansieht. (Bes. De praem. et poen., II p. 413 M., *πάντα δὲ ἀσώματα ὑπεριδεῖν καὶ ὑπερκῦψαι*) Philon hat sich eben nicht sklavisch an sein Vorbild gehalten, und so wertvoll auch eine Zusammenstellung der gleichlautenden Ausdrücke ist, so kann diese doch nicht ein Bild von der intimeren und nicht sofort zu erkennenden Einwirkung des platonischen Stils überhaupt geben. — In der zweiten, oben genannten Stelle findet sich das Wort *ἀψίς* (. . *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἀναπηδᾷ, ὡς δι' ἀέρος εἰς αἰθέρα ἀνέρχεσθαι καὶ μόλις περὶ τὴν ἐσχάτην τῶν ἀπλανῶν ἀψῖδα ἵστασθαι. τὸ γὰρ ἔνθερμον καὶ διάπυρον ἠρεμεῖν αὐτὴν οὐκ ἐᾷ· διὸ πολλὰ ὑπερβάλλουσα καὶ τοῦ παντὸς αἰσθητοῦ τούτου ὅρου ἔξω φέρεται πρὸς τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν παγέντα συγγενικῶς*), welches bei Platon nur Phädrus p. 247 B vorkommt (S. Ast, lex. Plat.) und ebenfalls von Philon häufig angewandt wird. (Bei Siegfr. fehlt es in beiden Verzeichnissen!). An einigen Stellen, so De somniis, I p. 648/49 M. (S. auch S. 69) kann man zweifeln, in welchem Sinne der Ausdruck *κ. νοητός* zu nehmen ist.

Beilagen.

I.

Der Einfluss des Timäus auf *δυνάμεις* und *λόγος*.

Die philonische Lehre von den *δυνάμεις* und von dem *λόγος* hat in den neueren Darstellungen, namentlich in den Werken von E. Zeller, M. Heinze und James Drummond eine ihrer Bedeutung entsprechende, besonders eingehende Behandlung erfahren. Nichtsdestoweniger sind noch mancherlei Unklarheiten und Schwierigkeiten vorhanden. Namentlich erscheint der Widerspruch auffallend, dass die *δυνάμεις* bald als unpersönliche, bald als persönliche Mittelwesen auftreten. Er hat zu der Annahme von zweierlei Mittelwesen geführt, der Engel als persönlicher und der Kräfte im engeren Sinne als unpersönlicher [1]). Diese Auffassung ist zwar von E. Zeller [2]) mit gewichtigen Gründen bestritten, aber nichtsdestoweniger neuerdings von James Drummond, namentlich auf Grund einer eingehenden Besprechung von De conf. linguar, I, p. 430 M. sqq. wieder vertreten worden. Wir können hier auf die scharfsinnige Interpretation des letztgenannten Gelehrten nicht im einzelnen eingehen; es sei uns jedoch gestattet, unsere entgegengesetzte Ansicht hier mit einigen Strichen zu kennzeichnen und zu begründen.

Dass die philonischen *δυνάμεις* den Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermitteln sollen, ist allgemein zugegeben und bekannt. „Nicht durfte der selige und allwissende (Gott) die ungeordnete und verwirrte Materie berühren, sondern er bediente sich der unkörperlichen Kräfte“ [3]). Wir sehen schon an diesem Punkte,

---

[1]) Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846, S. 201. 17. 118.

[2]) III, 2 p. 365 $_3$.

[3]) De sacrificantibus, II, p. 261 M.

dass die philonischen „Kräfte“ nicht ganz mit den wirkenden Ursachen der Stoa identisch sein können, mit denen sie — wie bekannt — mancherlei Gemeinsames haben; sie sind im Gegensatze zu jenen unkörperlich, sie sind zudem nicht dem göttlichen Wesen immanent — denn dann behaupteten sie ja nicht ihre Mittlerrolle —, aber vor allem sind sie überhaupt aus einem ganz anderen Gesichtspunkte heraus in Philons Geist entstanden.

Wo — müssen wir fragen — findet sich in der vorangegangenen griechischen Philosophie ein Begriff, der einem ähnlichen Bedürfnis entsprungen ist? Bei der durchgängigen Abhängigkeit Philons von seinen Vorgängern muss diese Frage mit der Notwendigkeit erhoben werden. — Man hat mit Recht schon auf die platonische Weltseele hingewiesen, die bei aller Verschiedenheit des Begriffs doch aus einer ähnlichen Conception heraus geboren ist. Und thatsächlich beweisen mancherlei gemeinsame Züge ihren Anteil an den *δυνάμεις*; deren Ausbreitung durch das Universum wird von Philon mit ganz ähnlichen Ausdrücken bezeichnet, wie die der platonischen Weltseele im Timäus [1]), sie werden „unzerreissbare Bänder“ genannt u. a. m.; namentlich aber wäre es eine lohnende Aufgabe, den im einzelnen noch nicht gewürdigten Einfluss darzuthun, den jener Begriff auf den philonischen Logos geübt hat [2]).

Aber fehlt den wirkenden Ursachen der Stoa die vermittelnde Bedeutung, die den *δυνάμεις* so wesentlich ist, so fehlt der platonischen Weltseele ein nicht minder Wesentliches: die wirkende Kraft.

Beide Eigenschaften kommen jedoch den göttlichen Söhnen der Götter zu, die in der mythischen Schilderung des Timäus die Weltschöpfung ergänzen und vollenden, indem sie den unsterblichen Wesen, die der Demiurg selbst gebildet hat, die vergänglichen Geschöpfe hinzufügen. Der Begriff des Weltalls schliesst auch diese letzteren ein, aber der Demiurg kann sie

[1]) De conf. linguar. I, p. 425 M.; De migr. Abr. I., p. 464 M. u. a. O.; vergl. auch Zeller p. 368.

[2]) Siehe Einiges bei Zeller p. 377 u. a. a. O.

nicht selbst bilden, da sie sonst den Göttern glichen. Er giebt ihnen nur die Keime und Uranfänge der unsterblichen Seele, damit sie dann, Sterbliches und Unsterbliches verbindend, die lebendigen Wesen vollendeten in Nachahmung der Kraft des Demiurg. Der Körper und, was noch rückständig war an der menschlichen Seele, der sterbliche Teil derselben, der gefährliche und notwendige Eindrücke in sich enthält, ist ihr Werk. Aber die Aufgabe des Menschen ist es, die Leidenschaften zu beherrschen, und auch die Götter bilden und leiten alles auf das schönste und beste, insoweit die Menschen sich nicht selbst Ursache des Übels werden [1]).

Deutlich ergiebt sich aus diesen Ausführungen, dass nach Platons Ansicht — so wie sie sich in der Sprache des Timäus darstellt — die metaphysische Güte Gottes es nicht zulässt, dass das Körperliche und derjenige Teil der Seele, der den Anreiz zur Sünde und damit zum Übel giebt, auf ihn selbst als ihren direkten Urheber zurückgeführt werde. Gott kann nur das in jedem Betracht Vollkommene und Tadellose geschaffen haben [2]). Aber auch die Götter bilden alles auf das vollkommenste in Nachahmung ihres Schöpfers. Sie sind also gleichsam göttliche Kräfte, zwar selbständige Wesen, aber Grenze und Umfang ihrer Thätigkeit ist ihnen genau vorgezeichnet von dem höchsten Gotte [3]). Aber das Endliche kann nicht durch Gottes eigene Schöpferthätigkeit entstanden sein, und so sind die θεοί das notwendige Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen.

Musste diese Darstellung nicht auf Philon eine besondere Anziehungskraft ausüben?

Aber wie er Gott und Materie noch weiter entfernt als dies bei Platon geschieht, so musste die direkte Berührung Gottes und der Welt ganz und gar geleugnet werden: Auch die seligen Gestirne kann nicht der Schöpfer selbst durch sich selbst geschaffen haben, auch nicht die menschliche Seele und

[1]) S. Timäus p. 41 A sqq., 69 C sq., 71 E, 72 E, 75 B u. 77 C.
[2]) S. p. 68 E, 69 C u. a. O.
[3]) S. p. 41 C sq., 42 D sq., 69 C u. 71 E.

nichts, was irgend eine Beziehung zu der Gott verhassten Materie hat. Das verlangte auch der Monismus Philons: Gott ist die höchste Ursache alles Seins und Werdens. Sind aber die platonischen θεοί ohnehin nur Beauftragte und Stellvertreter des höchsten Gottes, und musste Philons allgemeiner Standpunkt sie notwendig von ihrem Götterthrone stürzen, so brauchten sie bloss mit den wirkenden Kräften der Stoa verbunden zu werden, um ihre mythische Gottherrlichkeit ganz zu verlieren.

Durch die Verschmelzung mit den platonischen θεοί aber konnten andererseits erst die „wirkenden Kräfte" der Stoa für die philonische Lehre wertvoll werden, sie verlieren ihre Immanenz und werden jetzt erst vermittelnde Kräfte, aber vor allem konnte nun der Materialismus ganz überwunden werden, der ihnen in der Stoa anhaftet, und der sie selbstverständlich unbrauchbar gemacht hätte, das Reich des Geistes mit dem der Materie in Verbindung zu bringen.

Bei der innigen Vertrautheit Philons mit dem platonischen Schrifttum, bei dem besonderen Ansehen, welches gerade der platonische Timäus im ganzen Altertum genoss und bei dem — wie wir gesehen haben — massgebenden Einfluss, den der Timäus auch in seinen Einzelheiten auf Philons Darstellung geübt hat, müsste es merkwürdig zugehen, wenn unsere Konstruktion der philonischen δυνάμεις blosse Konstruktion bliebe und sich diese Einwirkung nicht auch positiv aus Philons eigenen Worten nachweisen liesse.

Ob Philon bewusst an jene platonischen θεοί angeknüpft habe oder nicht, bleibe vorläufig dahingestellt; sicher ist, dass der Grundgedanke seiner δυνάμεις schon vor ihm in den platonischen θεοί einen Ausdruck gefunden hatte. Wenn wir aber bedenken, dass die Stoïker ihre wirkenden Kräfte selbst mit den Dämonen des Volksglaubens identifiziert hatten, so werden wir die Verbindung derselben mit den Göttern Platons um so begreiflicher und um so wahrscheinlicher finden. Aber die δυνάμεις schulden noch ihren Berechtigungsnachweis innerhalb der philonischen Lehre; sie hätten keinen Raum in der-

selben, könnten sie nicht beweisen, dass sie auch auf dem Boden des Judentums und nicht allein des Griechentums emporgewachsen sind: Sie können nichts anderes sein als die Engel der Bibel. Und, ob in Wahrheit die philonischen *δυνάμεις* auch aus einer ganz anderen Anschauung hervorgegangen sind [1]), Philon hätte nicht von ihnen reden können, hätte er sie nicht auch in der Schrift zu finden geglaubt. Ebenso wie der Logos und wie die Ideen, mussten auch die *δυνάμεις* an das Schriftwort angelehnt werden, um gleichsam hoffähig zu werden. Von diesem Gesichtspunkte aus muss eine Trennung zwischen Engeln auf der einen und den *δυνάμεις* auf der anderen Seite von vornherein ausgeschlossen erscheinen, und wir werden lieber die Widersprüche und Unklarheiten in den einzelnen Bestimmungen dieses Begriffs aus der von Philon vollzogenen, aber nie ganz vollziehbaren Verschmelzung verschiedenartiger Bestandteile zu verstehen suchen, als dass wir den Begriff selbst wieder in seine ursprünglichen Bestandteile zerlegen. Wenn nun aber die platonischen *θεοί* überhaupt auf Philons Lehre eingewirkt haben, so werden wir, weil ebenso wie jene, so auch die wirkenden Kräfte der Stoa nur durch die Anbequemung an einen biblischen Begriff ihren Geltungswert innerhalb der philonischen Lehre erhalten konnten, und weil dieser Begriff eben beide Male nur derjenige der Engel sein kann, die Identität dieser mit jenen beiden notwendig voraussetzen müssen.

Nunmehr aber wollen wir an Philon selbst prüfen, ob unsere Voraussetzungen sich als zutreffend erweisen. Ist, wie Wendland und Cumont behaupten, die Schrift *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* echt und eine Jugendarbeit Philons [2]), so wird es uns interessieren, dass die hier in Betracht kommende Stelle aus dem platonischen Timäus allerdings in einem anderen Zusammenhange dort mitgeteilt wird [3]), wie

[1]) Vgl. L. Cohn, Philo v. Alexandria. (Neue Jahrbücher für klass. Altertum S. 536).

[2]) S. S. 3 ums. Abh.

[3]) p. 490 M.

denn überhaupt der platonische Timäus an jener Schrift trotz ihres vorwiegend stoïschen Charakters einen hervorragenden Anteil hat. Jedoch auch in den unzweifelhaft echten Schriften zeigt sich diese Einwirkung deutlich bei der Darstellung der Schöpfung des Menschen. Philon will das schwierige: *ποιήσωμεν* (Gen. I, 27) erklären, welches die Bildung des Menschen „gleichsam mehreren Demiurgen“ zuschreibt [1]).

Nachdem er einleitend bemerkt, dass die wahre Ursache notwendig nur Gott allein kenne, glaubt er die nach wahrscheinlicher Überlegung glaubhafte und vernünftige nicht vorenthalten zu dürfen [2]). Die Pflanzen und Tiere, meint er, haben weder an der Tugend noch an dem Laster Anteil, die Sterne sind ihm mit Platon göttliche Wesen und von jedem Laster frei; nur der Mensch ist von „gemischter Natur“ und vereinigt das Entgegengesetzte. „Dem Allvater Gott nun war es angemessen, selbst das Treffliche zu machen wegen der Verwandtschaft mit ihm selbst und auch das Unentschiedene zu machen, lag ihm nicht fern, da ja auch dieses der Gott verhassten Schlechtigkeit unteilhaftig ist. Das Gemischte aber war ihm teils angemessen, teils nicht; demgemäss bezeichnet der Plural *ποιήσωμεν* die Hinzunahme anderer als Mitarbeiter, damit die untadelhaften Beschlüsse und Thaten des Sterblichen Gott, dem Lenker des Weltalls, zugeschrieben würden, die entgegengesetzten aber anderen, ihm Untergebenen. Denn nicht durfte der Allvater Ursache des Übels sein für seine

---

[1]) De op. m. p. 16 M. c. 24 in: *Απορήσειε δ'αν τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, τί δήποτε τὴν ἀνθρώπου μόνου γένεσιν οὐχ ἑνὶ δημιουργῷ καθάπερ τἆλλα ἀνέθηκεν, ἀλλ' ὡσανεὶ πλείοσιν.*

[2]) Die „Wahrscheinlichkeit der Reden“ kehrt bei Philon immer wieder; auch darin zeigt sich der platonische Einfluss und besonders derjenige des Timäus wirksam. Philon kennt allerdings im Gegensatz zu Platon überall nur die Wahrscheinlichkeit. Für unsere Stelle vergl. noch Timäus p. 53 D: *ταύτην δὴ . . . ἀρχὴν . . . ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν, ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.*, Republik 517 B: . . *θεὸς δέ που οἶδεν, εἰ ἀληθὴς οὖσα* u. a. O.

Geschöpfe. Das Übel aber ist das Laster und die Neigung zum Laster".

Erfährt nach unseren obigen Ausführungen die platonische Darstellung bei Philon eine Erweiterung für die ganze Welt, so scheint die eben angeführte Stelle das gerade Gegenteil zu ergeben: Die Mitarbeiter Gottes scheinen nur bei der Bildung des Menschen thätig zu sein. Philon versteht es vortrefflich, für diese Einschränkung das stoïsche *ἀδιάφορα* heranzuziehen. Aber eben dadurch zeigt der platonische Gedanke doch auch eine wesentliche Veränderung: die metaphysische Güte Gottes macht es schon möglich, dass auch die *ἀδιάφορα* durch Gottes eigene Schöpferthätigkeit entstehen. Zu der Lehre von den *δυνάμεις*, wie sie uns sonst entgegentritt, scheint das wenig zu stimmen. Aber vielleicht wird dieser Widerspruch, wenn auch nicht gehoben, so doch dadurch begreiflich, dass es Philon im Augenblicke darum zu thun ist, das schwierige *ποιήσωμεν* zu erklären: Das נעשה בצלמנו כדמותנו [1]) mag ihm bekannt gewesen sein, und eine Verknüpfung mit der Darstellung Platons lag nicht fern. Um das Spezielle zu erklären, musste der allgemeine Grundgedanke verleugnet werden: die wahre Meinung der Bibel konnte ihn verdrängen.

Wenn wir die Auseinandersetzung desselben Gedankens an anderen Stellen vergleichen, so wird sich uns dieses vorläufige Urteil nur bestätigen. Der Anschluss an die Darstellung Platons ist in De fuga et inventione, I, p. 556 M. und

[1]) Midrasch Tanchuma, Abschnitt שמות. Vor allem sei hier jedoch auf Beresch. rabb. c. VIII verwiesen, wo verschiedene Erklärungen des נעשה (Gen. I, 26) mitgeteilt werden, die z. T. interessante Parallelen zu der philonischen Darstellung enthalten. Eine derselben führt auch Siegfried p. 147 an. Hier möge noch auf B. r. c. III aufmerksam gemacht werden, wo zu Gen. I, 5 bemerkt wird: א״ר אלעזר לעולם אין הקב״ה מיחד שמו על הרעה אלא על הטובה ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. „R. Eleasar sagte: Niemals verbindet der Heilige, gelobt sei Er, seinen Namen mit dem Bösen sondern nur mit dem Guten. „Gott nannte das Licht Tag", „und die Finsternis nannte Gott Nacht" heisst es hier nicht sondern „und die Finsternis nannte er Nacht."

in De conf. linguar., I, p. 432 M. [1]) noch enger als in der unsrigen, so dass ganze Gedankenreihen, Satzkonstruktionen und Einzelworte einfach übernommen werden; aber zugleich werden in jenen Stellen die Mitarbeiter Gottes bei der Schöpfung des Menschen ausdrücklich *δυνάμεις* genannt [2]). Allerdings hat gerade Keferstein sowohl wie neuerdings Drummond aus der letztgenannten Stelle jene oben erwähnte Unterscheidung zwischen den Engeln als persönlichen und den *δυνάμεις* als unpersönlichen Mittelwesen erschliessen wollen. Aber der Gedankengang der erstangeführten Stelle dürfte auch das Verständnis der letzteren klären.

Philon geht davon aus, dass es Gott, dem ersten und besten Gesetzgeber, nicht ziemе, selbst zu strafen und belegt diesen Gedanken durch das Bibelwort: „Der Gott, der mich geweidet seit meinem Dasein . . ., der Engel, der mich erlöset hat aus allem Übel“ (Gen. XLVIII, 15. 16).

Die Mittelwesen, von denen hier die Rede ist, sind also die Engel. Sofort aber nun verbindet Philon mit dieser Auseinandersetzung die Erklärung von Gen. I, 26 und sagt: „Es unterredet sich nun der Allvater mit seinen Kräften“, und im weiteren Verlaufe werden diese dann das eine Mal „Kräfte“, das andere Mal „Demiurgen“ genannt. Sollte Philon wirklich ganz unterschiedlos alle diese Benennungen angewandt haben, wenn er die *δυνάμεις* im engeren Sinne als unpersönliche Wesen

[1]) Vgl. auch De mut. nominum, I, p. 483 M.

[2]) S. De fuga et inventione a. a. O.: *διαλέγεται μὲν οὖν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἐδωκε διαπλάττειν, μιμουμέναις τὴν αὐτοῦ τέχνην, ἡνίκα τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐμόρφου, δικαιῶν ὑπὸ μὲν ἡγεμόνος τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ, τὸ δ' ὑπήκοον πρὸς ὑπηκόων δημιουργεῖσθαι. κατεχρήσατο δὲ καὶ ταῖς μεθ' ἑαυτοῦ δυνάμεσιν οὐ διὰ τὸ λεχθὲν μόνον, ἀλλ' ὅτι ἔμελλεν ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ μόνη κακῶν καὶ ἀγαθῶν ἐννοίας λαμβάνειν καὶ χρῆσθαι ταῖς ἑτέραις, εἰ μὴ δυνατὸν ἀμφοτέραις. ἀναγκαῖον οὖν ἡγήσατο τὴν κακῶν γένεσιν ἑτέροις ἀπονεῖμαι δημιουργοῖς, τὴν δὲ τῶν ἀγαθῶν ἑαυτῷ μόνῳ. κ.τ.λ.*

gefasst hätte? Hätte er sich dann nicht mit der Bezeichnung „Mitarbeiter", Demiurgen" u. a. m. begnügen können?

In De conf. linguarum steht die Besprechung von der Bildung des Menschen in einem ähnlichen Zusammenhang. Philon hält gerade [1]) bei der Erklärung des Satzes: „Wohlan, wir wollen ihre Sprache verwirren", (Gen. XI, 7) und er verknüpft damit die Erörterung von Gen. I, 26 und III, 22. Die Verse geben ihm zunächst Veranlassung, von der Einzigkeit und Einheit des Schöpfers und Vaters zu reden. Dann fährt er fort: *Εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὑτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι· ἔστι δὲ καὶ ἡ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον.* Wir sehen hier also die strafende Kraft als par inter pares. Offenbar ist von dieser hier in Rücksicht auf Gen. XI, 7 die Rede, denn dieser Vers bildete ja den Anlass zu der ganzen Erörterung. Wie wir aber aus De fuga et inventione wissen, und wie uns auch unsere Stelle weiterhin [2]) bestätigt, ist diese strafende Kraft identisch mit dem *ἄγγελος* (Gen. XLVIII, 16). Also kann ein Unterschied doch wohl nicht bestehen, zumal wenn man bedenkt, dass Philon bei den „unzähligen Kräften" doch auch an diejenigen denken muss, welche den Menschen erschaffen. Philon aber fährt dann fort: „Durch diese Kräfte wurde die unkörperliche und geistige Welt erschaffen." Ist es glaublich, dass Philon hier wieder von „Kräften im engeren Sinne" rede? [3]) Man vergegenwärtige sich nur den Gedankengang: Im Anschluss an Gen. XI, 7, I, 26 und III, 22 redet Philon von den *δυνάμεις* und fährt dann gleich fort: „Durch diese Kräfte". Man kann zugeben, dass er jetzt die *δυνάμεις κολαστήριοι* nicht im Sinne habe. Aber die Kräfte gemeinhin, diejenigen, die er schlechthin *ἀρωγοὶ καὶ σωτήριοι* nennt, hat er im Auge. Eben diese aber erwähnt er im Anschluss an jene Bibelverse; ebendieselben wirken mit bei der Erschaffung des Menschen.

---

[1]) p. 430 M. sqq.

[2]) S. p. 432 M.

[3]) So meint Drummond II, p. 151.

Wir können hier auf die Schwierigkeiten im einzelnen nicht näher eingehen, ebenso auch nicht auf eine Besprechung anderer Stellen, die für unsere Frage in Betracht kommen, und wollen nur noch auf die an unseren und anderen Orten hervortretende Begründung der *δυνάμεις κολαστήριοι* hinweisen: Gottes Liebe und Güte lässt es nicht zu, dass er selbst die Strafen verhängt. Der Begriff dieser unendlichen Güte und Milde Gottes entstammt der Bibel. Aber es ist klar, wie eng die Motivierung auch hier mit jener anderen zusammenhängt. Es ist kein Zufall, dass Philon von jenen strafenden Mächten in demselben Zusammenhang spricht, in welchem er derjenigen gedenkt, die bei der Menschenschöpfung thätig sind.

Der Einfluss jener „gottherrlichen Versammlung“ [1]) des platonischen Timäus auf die eine oder andere der angeführten Stellen konnte auch den bisherigen Forschern nicht entgehen. Aber es kommt darauf an, dass man ihren Anteil an der Lehre von den philonischen Kräften überhaupt erkenne, der nur in jenen Ausführungen einen erkenntlichen Ausdruck gefunden hat.

Wir haben gesehen, wie die Einführung jener Mittelwesen bei Philon hauptsächlich durch die metaphysische Güte Gottes begründet wird, und wie diese Begründung auch in ihren einzelnen Zügen der Schilderung des Timäus nachgebildet ist. Wir haben ferner erkannt, dass eine nicht weniger wichtige Motivierung derselben, die Güte und Liebe Gottes den Menschen gegenüber, hiermit in engem Zusammenhang steht, aber nicht minder auch, dass diese Mittelwesen keine anderen sind als die philonischen *δυνάμεις*. Wie in der ganzen Zeit und besonders in der Geburtsstadt Philons, so strömen auch in seiner Lehre die verschiedenartigsten Elemente zusammen, und so darf es nicht wundernehmen, dass die philonischen Aussagen über die *δυνάμεις* sich nicht in eine widerspruchslose Einheit fügen wollen.

Hat aber die platonische Darstellung einen solchen Einfluss auf die Lehre von den *δυνάμεις* geübt, so muss es schon

[1]) De incorr. mundi, II p. 490 M.

von vornherein wahrscheinlich sein, dass diese Einwirkung sich nicht allein auf jene beschränkt, sondern auch auf denjenigen Begriff erstreckt, der, der bedeutsamste der ganzen Philosophie Philons, auch zugleich der allgemeinste Ausdruck ist der Vermittlung zwischen Gott und Materie, auf den Logos. Wir können hier auf die vielfältige Bedeutung desselben nicht näher eingehen, aber uns scheint, dass sich auch für den philonischen Logos das Urteil bewährt, dass „die Stoa nur die Aussenseite der philonischen Lehre ist".

Noch abgesehen von der Einwirkung, die die platonische Ideenlehre und, wie oben schon berührt wurde, die platonische Weltseele auf diesen Begriff geübt hat, erkennen wir deutlich den Einfluss der platonischen θεοί, wenn von dem Logos ausgesagt wird, er sei weder geschaffen wie Gott noch ungeschaffen nach Art der endlichen Dinge, wenn er als das Werkzeug bezeichnet wird, durch welches Gott die Welt geschaffen hat, wenn er bald Gott, bald Sohn Gottes und zweiter Gott genannt wird u. a. m. Dass alle diese Bestimmungen thatsächlich in der Darstellung Platons ihren Ursprung haben, wird ganz besonders aus De conf. linguar. p. 414M. ersichtlich: „Diesen (sc. den Logos) erzeugte der Allvater als seinen ältesten Sohn, der Sprössling aber, nachahmend die Wege des Vaters, formte die Gestalten, hinblickend auf die Urbilder jenes[1])".

So ist auch das eine neue Bestätigung für den Anteil, den die Schilderung des platonischen Timäus an der philonischen Lehre von den Mittelwesen hat[2]).

---

[1]) S. auch De somniis 2, I p. 683 M., wo der Logos selbst Demiurg genannt wird.

[2]) Christ: „Geschichte der griech. Litteratur, 3. Aufl. 1898 (Iw. Müllers Handb. der klassischen Altertumswissenschaft) bemerkt S. 700 in Bezug auf die philonischen δυνάμεις: „Auch diese Theorie ist von Philon in Verbindung gebracht mit einer Stelle des Platon im Symp. c. 23, wo der attische Philosoph von den Dämonen als Mittelwesen zwischen den sterblichen Menschen und seligen Göttern spricht". Ich habe zwar nirgendwo bei Philon einen ausdrücklichen Hinweis auf die angeführte Stelle gefunden, aber bei seiner intimen Kenntnis Platons ist es kein Zweifel, dass er auch sie vor Augen hat, wenn er z. B. De gigantibus, p. 263 M. sagt: οὓς ἄλλοι

φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν und De somniis 1, I p. 642 M.: *Ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* S. auch De gigant. p. 264 M.... *ψυχὰς· οὖν καὶ δαίμονας* (Vgl. Tim. 90 A.) *καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον κ.τ.λ.*, De plantat., I p. 332 M.: .. *ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσιν, Μωυσῆς δὲ ὀνόματι εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τά τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ κ.τ.λ.* u. a. O. Namentlich die letztere Stelle, (in welcher allerdings die Bezeichnung „Dämonen" nicht vorkommt) erinnert in einzelnen Wendungen an die genannte Symposiumstelle; (übrigens wird *δαίμων* und *ἥρως* bei Platon häufig in gleichem Sinne gebraucht. S. Ast, lex. Platonicum); aber auch die anderen zeigen in einzelnen Ausdrücken den Zusammenhang mit derselben. (S. De gig. a. a. O. C. III in. u. De somn. a. a. O.). Die verschiedenartige Begründung der philonischen Mittelwesen kann demnach schon aus Platon allein abgeleitet werden; Timäus und Symposium ergänzen sich gegenseitig. Allerdings brauchte Philon den Ausdruck *δαίμονες* (und *ἥρωες*) nicht erst aus Platon zu holen; er gehört der allgemeinen Volksanschauung an.

II.

Wie verwendet Philon Gen. I, 2a in seiner Beschreibung der Idealwelt? — Septuaginta und Ideenlehre. [1])

Zu beachten ist, dass Philon hier nicht, wie p. 5 M., p. 30 M., p. 32 M. u. a. a. O. ausdrücklich den Bibelvers anführt, um aus seinem Wortlaut zu erschliessen, dass die Schrift hier den κ. ν. im Auge habe, sondern nur die Aufzählung der einzelnen Teile der intelligiblen Welt an das Bibelwort anlehnt, nachdem er früher schon den Begriff des κ. ν. erörtert und aus dem μία (Gen. I, 5) und εἰκών (Gen. I, 27. S. oben S. 64 ff.) die Berechtigung hergeleitet hatte, V. 1—5 auf die intelligible Welt zu beziehen. Stand ihm diese Auffassung fest, so musste ihm das ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος allerdings passend erscheinen, aber nur so wird es verständlich, dass ihn das ἀκατασκεύαστος nicht störte und auch nicht, dass von den anderen angeblichen Teilen der intelligiblen Welt gemeinhin gesprochen wird, ohne, dass ein weiteres Prädikat hinzugefügt ist. Ohnehin ist ja auch die Bezeichnung ἀόρατος kein präciser Ausdruck für die Idee — an der einzigen Stelle, an welcher Platon im Timäus die Idee ἀόρατον nennt, fügt er hinzu καὶ ἄλλως ἀναίσθητον — (p. 52, ähnlich auch sonst; s. Ast, lex. Platon. s. v. ἀόρατος), und auch die „an der Natur des Selbigen ebensowohl wie des Anderen teilhabende Weltseele“ (s. Timäus p. 35) führt bei Platon (p. 36 E fin. und 46 D) jenes Prädikat. Dass aber Philon den Terminus ἀόρατος nicht für deutlich genug hält, zeigt am besten die Thatsache, dass er ihn nur da anwendet, wo er nach dem Vorbild der LXX von der Erde spricht, im

[1]) Der Exkurs ist zugleich Anm. zu S. 67.

übrigen aber im Anschluss an jenen Ausdruck andere, deutlichere Bezeichnungen einführt (*οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ .... εἶθ' ὕδατος ἀσώματον οὐσίαν κ.τ.λ.*) Danach ist auch Siegfried, p. 233 („da er in V. 1 mitgenannt wurde, ist er auch in V. 2 a miteinzubegreifen") zu berichtigen; das *ἀόρατος* in 2 a bestätigt nur die ohnehin feststehende Berechtigung, den einzelnen in V. 1—5 genannten Teilen das Prädikat der Idee beizulegen.

Dies muss hier so ausführlich besprochen werden, weil hervorragende Forscher aus jenem *ἀόρατος* schliessen wollten, dass die LXX selbst die Ideenwelt gemeint haben. Demgegenüber sollte schon die Thatsache, dass, wie wir gesehen haben, auch Philon selbst aus diesem Wort speziell keineswegs den *κόσμος νοητός* gefolgert hat, zur Vorsicht mahnen, zumal auch das *ἀκατασκεύαστος* mit einer solchen Deutung nicht gut zu vereinbaren wäre und es — wie Drummond, I p. 160 darthut — nicht wohl angeht, den ersteren Ausdruck auf die Idee und den letzteren auf die Materie zu beziehen [1]). Aber ein Blick in den Urtext zeigt, dass das *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* nichts weiter als eine Übersetzung des schwierigen תהו ובהו ist, wie denn auch Joseph. Ant. I 1 das „*ἀόρατος γῆ* so auffasst, dass die Erde „unsichtbar" war, weil mit Wasser bedeckt" (s. Müller p. 172), und auch Drummond, I p. 160 und Zeller, III, 2 p. 255 eine solche Deutung für möglich halten. Diese Auffassung wird

[1]) Wenn übrigens Dähne, II p. 11 diese Deutung den Alexandrinern und auch Philon zuschreibt, so ist er auch darin im Unrecht, denn die Bemerkung „die *ἄτακτος οὐσία* der *ἀκατασκευάστῳ* ganz entsprechend" (a. a. O. Anm. 25) kann diese Auffassung keineswegs rechtfertigen, da der Ausdruck *ἄτακτος οὐσία* nicht erst von Philon geprägt worden ist, sondern vielmehr auf Platon (Tim. 30 A u. a. O. S. bes. Philon, De creat. princip. II, p. 367 M.; L. Cohn, editio 1889 p. 6) und die Stoa (s. Cohn in der genannten Ausgabe p. 70 f.) zurückgeht. Nirgends aber nennt Philon die Materie *ἀκατασκεύαστος*; das würde auch ganz und gar der sonst so bis ins einzelne durchgeführten Hineindeutung des *κ. ν.* in die ersten Verse der Genesis widersprechen, und es ist nicht einzusehen, wie die Materie innerhalb dieser Auffassung in dem ersten Tagewerk einen Platz beanspruchen könnte.

jedoch zur Gewissheit erhoben, wenn man Gen. I, 9 beachtet: *Συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ .... καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά;* übersetzen ja die LXX des öfteren, wie sich deutlich nachweisen lässt, schwierige Wörter aus dem Zusammenhang heraus, und so entspricht das *ἀόρατος* dem *ὀφθήτω*, und das *ἀκατασκεύαστος* dem *συναχθήτω* [1]).

Da nun aber die anderen Stellen, in welchen Philon platonische Ideenlehre ausgedrückt glaubte, sich schon in der bisherigen Forschung (Z. Frankel, Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, S. 34 ff. 53, Zeller III, 2 p. 255 ff., Siegfried p. 8, Drummond I, Chapter III: The Septuagint p. 156 ff.) zumeist als solche erwiesen haben, die thatsächlich jedes platonischen Einflusses entbehren [2]) und auch „dieses einzige, wirklich auffallende Beispiel" (Siegfried, p. 9) sich deutlich als ein trügliches gezeigt hat, so dürfte von einem Einfluss der Ideenlehre auf die LXX endgültig nicht mehr zu sprechen sein.

---

[1]) Gegen Frankel (Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung), der p. 24 gegen Zeller behauptet, dass in den erwähnten Ausdrücken, „vergleicht man die sonstige Übersetzungsweise der LXX" eine Absichtlichkeit nicht zu verkennen sei. S. auch Müller p. 172, J. Bernays, Über die unter Philons Werken stehende Schrift: Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls. Abh. der Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Kl., III p. 32 u. a. Wie harmlos aber diese Übertragung ist, das dürfte auch daraus hervorgehen, dass der Gaon Saadia ben Josef al-Fayyoûmî unsere Stelle folgendermassen übersetzt: „Et la terre était plongée dans un abîme et couverte d'eaux." (Oeuvres complètes de R. Saadia, publiées sous la direction de J. Dérenbourg. Vol. I. Version arabe du Pentateuque avec quelques fragments de traduction française d'après l'arabe. Paris. Leroux 1893. p. 1). Es liegt daher kein Grund vor, mit Frankel a. a. O. anzunehmen, dass das *ἀόρατος* „erst später und zwar nach der philonischen Auffassung in die LXX eingeschoben worden sei", zumal wir ja gesehen haben, dass Philon mit den Worten *καὶ γῆν ἀόρατον* deutlich an das *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος* anknüpft, was Frankel übersehen zu haben scheint. Bezeichnend aber ist die Thatsache, dass moderne Gelehrte philonischer als Philon sind und die Annahme eines Einflusses der platonischen Ideenlehre auf die LXX wesentlich auf das *ἀόρατος* stützen, (S. bes. Siegfried, Philo v. Alexandria, p. 9) obwohl doch Philon selbst nicht aus diesem Ausdruck die Berechtigung zu seiner Exegese herleitet. S. oben.

[2]) Vgl. auch S. 69 u. Abh. Anm.

Nachbemerkung: Nachdem ich die vorstehenden Ausführungen niedergeschrieben habe, kommt mir die früher übersehene Abhandlung von J. Freudenthal: Are there Traces of Greek Philosophy in the Septuagint? (Jewish Quarterly Review. Vol. II. London. Nutt. 1890 p. 205—22) zu Gesichte. Zu meiner Freude finde ich die hier dargelegte Ansicht durch die Untersuchung dieses hervorragenden Kenners des jüdischen Hellenismus bestätigt. Derselbe kommt am Schlusse seiner Erörterung zu dem Ergebnis, „that the translation of so-called Septuagint bears no traces of the inroad of Greek Philosophy in the Jewish Hellenism.“ Demnach hat also nicht nur die Ideenlehre, sondern auch, — was ich nicht mit Sicherheit hätte behaupten können —, die philosophische Spekulation der Griechen überhaupt, keinen Einfluss auf die LXX geübt. Hinsichtlich unserer Stelle macht Fr. (p. 220) darauf aufmerksam, dass ἀορασία in der LXX ständig für „Dunkelheit“, „Wirrnis“ u. dergl. gebraucht werde.

III.

Einflüsse Philons auf „Timäus Locrus".

Unsere Behauptung, dass „Timäus Locrus" von Philon beeinflusst sei, stützt sich auf zwei Momente.

Das eine betrifft den *ἰδανικὸς κόσμος*. Dieser findet sich in unserer Schrift nur in 97 D da, wo nach dem Vorbilde des Timäus [1]) von der Entstehung der Zeit die Rede ist [2]), während 94 E sqq. sich genau an die Definition des Timäus hält [3]). Rührte der Terminus von dem Verfasser der Paraphrase selbst her, so müsste er gerade an der letztgenannten Stelle angewandt sein, da ja hauptsächlich dort von dem Vorbilde der Welt gesprochen wird. Da dies nicht geschieht, so kann die erwähnte Bezeichnung keine Abweichung von dem *ν. ζ.* beabsichtigen und ist genau in ebendemselben Sinne gebraucht wie an der anderen Stelle der platonische Ausdruck. Stammt die Bezeichnung aber nicht von dem Epitomator, so ist es wahrscheinlich, dass er dieselbe von Philon hat, zumal er nicht *νοατὸς κόσμος*, sondern *ἰδανικὸς κόσμος* schreibt. (Vgl. *ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κ.*)

Dazu kommt nun noch, dass Timäus Locrus das Wort

---

[1]) p. 37 C sqq.

[2]) S. die Stelle oben S. 75$_2$. Anton scheint übersehen zu haben, dass der *ἰδ. κ.* nur ein anderer Ausdruck für das *ν. ζ.* ist, wenn er p. 158 sagt: „Auctoris ego *ἰδανικὸν κόσμον* Platonisque ideas iuxta aestimo".

[3]) . . . *τὸ παράδειγμα τῆνο αὐτῶ περιέχον πάντα τὰ νοατὰ ζῶα ἐν αὐτῷ οὐδὲν ἐκτὸς ἀπέλιπεν ἄλλο, ὅρος ὢν νοατῶν παντελής, ὡς ὅδε ὁ κόσμος αἰσθητῶν.* Man vergleiche übrigens 94 E sq. mit De op. mundi p. 4 M.

εἰκών im Sinne von *παράδειγμα* anwendet [1]). Da nun aber das Urteil Antons [2]) hinsichtlich der LXX nicht gebilligt werden kann [3]), und auch das Urteil über Philon [4]) dahin berichtigt werden muss, dass das *εἰκών* sich hier seiner Bedeutung nach thatsächlich in ein *παράδειγμα* verwandelt [5]), so würde auch in diesem Punkte die Einwirkung Philons am besten jene Bedeutung: „Urbild" erklären. Dass sich keine deutlicheren Spuren des philonischen Gedankenkreises in dem Auszuge finden, darf nicht wundernehmen, da ja der Charakter der „Epitome" dies von vornherein ausschliesst.

Die Frage nach der Abfassungszeit des Tim. Locrus rückt dadurch ihrer Lösung näher. Anton setzt dieselbe in den Anfang des zweiten, nachchristlichen Jahrhunderts und stellt fest, dass die Schrift zum ersten Male von Nic. Gerasenus zitiert werde. Wenn aber Susemihl in der Besprechung des Buches von Anton [6]) sagt: „. . Kurz, mit Sicherheit wird sich nur sagen lassen, dass das Büchlein nicht vor dem Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein kann, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, dass es eher nach als vor Philon, eher im zweiten als im ersten Jahrhundert nach Chr. entstanden ist", so wird man nach dem Dargelegten nunmehr mit Sicherheit sagen dürfen, dass die Paraphrase erst nach Philon ab-

---

[1]) S. p. 99 D: *Μετὰ δὲ τὰν τῶ κόσμω σύστασιν ζώων θνατῶν γέννασιν ἐμαχανάσατο, ἵν' ᾖ τέλεος ποτὶ τὰν εἰκόνα παντελῶς ἀπειργασμένος.*

[2]) p. 266.

[3]) Das *κατ' εἰκόνα* ist eben nur eine wörtliche Übersetzung des hebräischen בצלם; vgl. Gen. V, 3 und IX, 6, wo noch genauer *ἐν εἰκόνι* übersetzt wird.

[4]) p. 267 ff.

[5]) Man sehe nur die bei Anton a. a. O. angeführten Stellen, bes. Alleg. 3, I, p. 106 M. . . . *ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος*, vor allem aber De somniis 2, I p. 665 M. . . . *εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ.*

[6]) Berl. Philolog. Wochenschrift. XIII. 1893. Sp. 201 ff.

gefasst worden ist. Hinsichtlich des Entstehungsortes der Schrift kommt Anton zu keinem Ergebnis. Jedoch vereinigt sich gut mit unserer Hypothese die Vermutung, welche Zeller[1]) für die pseudonyme Litteratur der Neupythagoreer, — welcher ja der Tim. Locrus angehört — ausspricht, dass dieselbe nämlich „in Alexandria als der wahrscheinlichsten, ursprünglichen Heimat des neuen Pythagoreïsmus entstanden“ und „eben daher auch die Anklänge an die hellenistische Denk- und Ausdrucksweise, welche in ihr vorkommen, zu erklären“ sei.

[1]) III, 2 p. 207 f.

IV.

Die von unseren Septuagintahandschriften abweichende Lesart Philons in Gen. II, 15 und ihre Entstehung [1]).

Wie schon Gfrörer (I, 1 p. 51) und Siegfried (Philo und der Text der LXX in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, Bd. XVI, p. 529) bemerkt haben, ist es auffallend, dass Philon sowohl Alleg. 1, I p. 61 M. als auch Alleg. 1, I p. 53 M. gerade auf das ὃν ἐποίησεν solchen Nachdruck legt, während doch sämtliche Handschriften ὃν ἔπλασεν haben [2]). Aber Philon liest nun einmal ὃν ἐποίησεν, und Jo. B. Aucher, der Herausgeber der Quaest. et Solutiones hat darum mit Unrecht Gen. II, 15 als die Grundlage der Ausführung: „Cur in paradiso ponit „creatum hominem", minime vero illum, qui „secundum imaginem" est?" (Quaest. in Gen. p. 6. Sermo I, 8) angegeben, während sich jene Auseinandersetzung, wie auch der Zusammenhang anzeigt, (7 bezieht sich auf Gen. II, 8 a, 9 auf Gen. II, 9 a u. s. w.; erst 14 spricht von Gen. II, 15) an Gen. II, 8 anlehnt. Allerdings lässt Philon das ὃν ἐποίησεν in den Quaestiones vollständig unberücksichtigt [3]), und während er in den

---

[1]) S. S. 98_3 u. Abh.

[2]) Dieses ὃν ἔπλασεν ist übrigens durch die Thatsache gesichert, dass im Urtext nur in Gen. II, 8 zu dem וישם שם את האדם hinzugefügt wird אשר יצר, während es in Gen. II, 15 einfach heisst: ויקח ד׳ אלהים את האדם, und also offenbar das ὃν ἔπλασεν in der letzteren Stelle erst von den Übersetzern nach dem Vorbild der ersteren (καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν) und gemäss dem S. 68_2 besprochenen Prinzip hinzugefügt wurde.

[3]) Wie schon die Inhaltsangabe von Sermo I, 8 zeigt: „ . . . minime vero illum etc." S. oben.

Allegorieen (an den angeführten Stellen) in dem ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν eine besondere Auszeichnung des Idealmenschen erblickt, bezieht er in den Quaestiones [1]) jenen Vers ebenfalls auf den Menschen schlechthin. Darin besteht noch kein Widerspruch: Philon erläutert an der betreffenden Stelle der Quaestiones Gen. II, 15 nur nach dem Wortsinne (ad litteram), nicht allegorisch; von der Unterscheidung des οὐράνιος und des γήϊνος ἄνθρωπος ist überhaupt nicht die Rede, und demgemäss durfte auch das ὃν ἐποίησεν unerwähnt bleiben.

Wenn man jedoch erwägt, dass Philon Quaest. in Gen. I, 8 sich so ausspricht, als ob der Idealmensch nicht in dem Paradiese gedacht werden könne [2]), so erscheint es wahrscheinlich, dass die Quaestiones im Gegensatz zu den Allegorien die Lesart ὃν ἔπλασεν auch in Gen. II, 15 voraussetzen. Zieht man in Betracht, dass Philon, wie aus derselben Stelle hervorgeht, auch in der Unterscheidung des Ideal- und Sinnenmenschen Vorgänger gehabt hat [3]), wie er sich ja auch für den Logos [4]) und für die intelligible Welt [5]) auf solche beruft, so erscheint es nicht un-

[1]) In Gen. Sermo I, 14.

[2]) . . Ego tamen dixerim paradisum symbolum esse putandum sapientiae: nam creatus ille mixtura quaedam est, ut compositus ex animo et corpore, opus habens doctrinae et disciplinae, desiderando secundum legem philosophiae, ut felix fiat; ille vero, qui est secundum formam haud indigus est, per se auditor, per se edoctus est et sui ipsius magister ex natura compertus. S. dagegen Alleg. 1, I p. 50 M.

[3]) Nonnulli dixerunt, putantes nempe paradisum hortum esse, quod nimirum, quia creatus ille sensibilis sit, ergo jure meritoque in sensibilem locum pergit; alter vero, qui secundum imaginem intelligibilis et invisibilis est, pro classe habuit species incorporales. Ego tamen etc.

[4]) De somniis 1, I p. 638 M. (und 2, I p. 669 M.). Heinze p. 216. Schürer lässt auch in der neuen Auflage (III, p. 557) die Erörterung Heinzes unberücksichtigt. L. Cohn (Neue Jahrbücher für das kl. Altertum, p. 527 Anm. 1) interpretiert jedoch die Stelle so, dass sie nicht beweist, dass der Logosbegriff wirklich älter ist als Philon.

[5]) Quis rerum, I p. 513/14 M.; Grossmann I, 62, Müller p. 146, Siegfried, Philo von Alexandria p. 211 u. a. L. Cohn sagt a. a. O.: „Wie weit nun diese alexandrinische Philosophie oder vielmehr philosophisch-allegorische Bibelexegese vor Philo ausgebildet war, lässt sich im einzelnen nicht mehr feststellen. Aber die meisten und wichtigsten Lehren Philons werden

wahrscheinlich, dass jenes ἐποίησεν eine zwar tendenziöse, aber doch bona fide vollzogene Änderung eines solchen ist, der jene Unterscheidung des ἐποίησεν in Gen. I, 27 und des ἔπλασεν in Gen. II, 7 überall durchgeführt glaubte und in der Erzählung der Schrift überall von dem Idealmenschen ebensowohl wie von dem Sinnenmenschen gesprochen wissen wollte.

Da aber die Ausbildung dieses Gegensatzes sicherlich das eigenste Werk Philons ist und zudem das „Nonnulli dixerunt" etc. für Gen. II, 15 die Lesart ὃν ἔπλασεν vorauszusetzen scheint [1]), so liegt die Annahme nicht fern, dass Philon sich doch selbst diese Abweichung gestattet hat. Die Zuversicht, dass die Schrift überall jenen Gegensatz meine, hat ihm Sicherheit gegeben. In den Quaestiones aber, in denen er jenen Gegensatz überhaupt mehr gelegentlich streift, hätte er sich dann wieder an seine Vorgänger gehalten [2]).

---

wir wohl als sein Eigentum ansehen dürfen. Einige Stellen, die man für das Gegenteil angeführt hat, sind nicht beweiskräftig, da man sie nicht buchstäblich fassen darf: Philo liebt es, bisweilen eigene Meinungen für älter, ja sogar für Meinungen des Moses selbst auszugeben". Wir meinen, man müsse den Aussagen Philons selbst doch eine etwas grössere Glaubwürdigkeit beimessen; dass er seine eigenen Gedanken Moses zuschreibt, geschieht doch nur unter der Voraussetzung, dass diese wirklich jenem angehören und berechtigt noch nicht, seine ausdrücklichen sonstigen Angaben nicht wörtlich zu nehmen. So sicher es auch ist, dass die von Philon vertretene Richtung der Bibelexegese erst durch ihn zur Blüte gelangt ist, so dürfte doch die Anm. 3 d. vor. S. beigebrachte und die zu Beginn dieser Anm. angeführte Stelle beweisen, dass er an eine bereits bestehende Richtung der Schriftauslegung anknüpft. In Hinsicht auf diese Stellen aber erscheint es auch, wenn De somniis 1, I p. 638 M. an sich eine andere Deutung zulässt, wahrscheinlich, dass auch der Logosbegriff vor Philon in die Bibel hineingedeutet wurde.

[1]) „ . . . alter vero etc." S. Anm. 3 d. vor. Seite.

[2]) Nach den neuesten Forschungen von L. Cohn (über „Einteilung und Chronologie der Schriften Philons") muss die Abfassung der Quaestiones später angesetzt werden als die der Allegoricen. S. namentlich S. 430 f.

Universitäts-Buchdruckerei C. L. Pfeil, Marburg.

3 2044 020 670 063

APR 5 1962

APR 5 1963

SEP 17 1963

JUN 01 1993

JAN 23 1968

JUN 1 1980

SEP 10 1993

Dec. 9, 1903

3 2044 020 670 063

APR 5 1962

APR 5 1963

SEP 17 1963

JUN 01 1993

JAN 23 1968

JUN 1 1980

SEP 10 1993

Dec. 9, 1903

3 2044 020 670 063

APR 5 1962

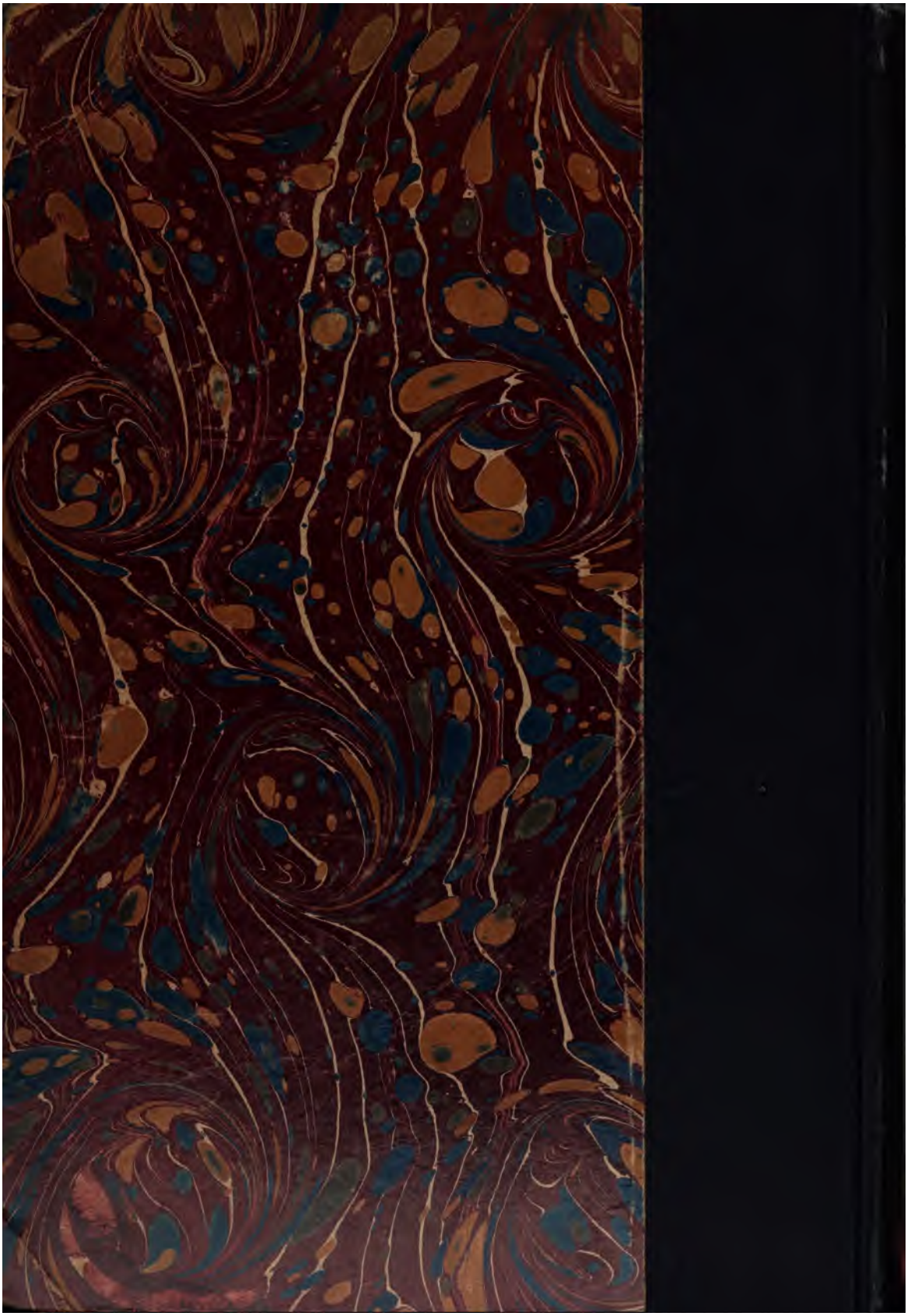
APR 5 1963

SEP 17 1963

JUN 01 1993

JAN 23 1968

JUN 1 1980

SEP 10 1993

Dec. 9, 1903